

مخطوطة

جامع الأسرار شرح المنار

المؤلف

محمد بن محمد بن أحمد (الخبازي)

خارجة
نها
راع
صحاب
والسنة
كتاب
عليه
رفيه
الحديث
الدين
قرآن
المنزل
له مثل
اذا
بحة
وغير
عند
على قول
يلزم
نقولة
نزولها
ورة عندنا
ثاني صدور
ما كونها

وبيان الا ضا
ان ما هو الجزء في
كان من الله تعالى
وان كان من غير
ذلك الغير سو
وان كان غير ما
الا را على
فهو [illegible]

[illegible] الحمد لله الذي ايد بالعلماء معالم الدين واناره

وخصهم من بين الانام بجلايل النعم وبشر [illegible]

[illegible] الا الله وحده لا شريك له شهادة راسخة في جنان داعية

[illegible] مصطفى من اطيب عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه

[illegible] ظلام الشك والهدى ولم تحجب انوار يقينهم باكمام الهوى وسلم تسليما كثيرا

[illegible] واولى ما تعطف عليه المساعي بعد معرفة الله تعالى علم اصول

[illegible] وصنف الامام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين

[illegible] اصوليين مشتملا على ابحاث دقيقة ونكات لطيفة مع حسن الترتيب

[illegible] غير انه لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار رومًا للتخفيف

[illegible] الى الكشف والتوضيح فالتمس مني طايفة من الخلان ان اكتب له شرحًا جامعًا للمسايل

[illegible] فشرعت فيه راغبًا للايجاز ساعيًا للانجاز وسميته جامع الاسرار في شرح المنار

مستوهبًا من الله تعالى الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والمآب **قوله** اعلم ان اصول الشرع

ثلاثة اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من

الاصول الادلة والاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والشرع الاظهار لغة وهو اما بمعنى

الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او بمعنى

المشروع فيكون المعنى الادلة التي تثبت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه

كقولك استاذي فلان او هو اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وانما عدل عن

لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام فتكون اضافة الاصول

الى الشرع اعم فايدة ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لتوقف حجيتها على الكتاب

واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس بالذكر لتوقفه في كل حادثة عليها بعد ما ثبتت

حجيته بالكتاب والسنة فيكون اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل حادثة

على شيء اخر على الاصح **فان قيل** كيف انحصر الاصول على الاربعة وكثير من الاحكام يثبت بشرايع من

قبلنا وبالعرف وبتعامل الناس واستصحاب الحال والظاهر والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة

وشهادة القلب وبالتحري وبالعلل التامة اسمًا ومعنى وحكمًا او غير التامة وبالاسباب والشروط

التي هي في معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب كما في الجامع الكبير والزيادات وبآثار الصحابة

[illegible] وكبار

وكبار التابعين الذين زاحموهم في الفتوى وكلها خارجة عن الاصول الاربعة **قلنا** لا نسلم انها خارجة

عن الاصول بل كلها راجعة الى الاصول الاربعة اما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة لما انها

صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقان بالاجماع العملي والاستصحاب عمل بحكم ثبت بالكتاب او

السنة او الاجماع او القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب

والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلايل الاربعة والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع او السنة

وشهادة القلب عمل بالسنة لانه عليه السلام قال لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري عمل بالكتاب

او السنة او الاجماع او القياس قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت فيمن اشتبهت عليه

القبلة وقال عليه السلام فليتحر الصواب واجمعت الامة على جواز التحري عند الحاجة وورد فيه

السنة والاثار والعلل وما في معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث

او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين

يلونهم الحديث **قوله** اما الكتاب اي الذي سبق ذكره فاللام للعهد فالقران الى اخره القران

مصدر كالقراءة والمراد هنا المقروء فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل

عن غير الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا اللام فيه بدل الاضافة عن الكتب المنزلة مثل

الانجيل وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا

زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره

نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه

مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر واما على قول

غيره فقوله بلا شبهة تاكيد وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر **ولا يقال** يلزم

على هذا التعريف التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت في التعريف لما انها مكتوبة منقولة

بطريق التواتر مع انها ليست بقران لعدم الكفر بانكارها وعدم جواز الصلاة بها وعدم حرمة قراءتها

على الجنب والحايض **لانا نقول** الصحيح من المذهب انها من القران لكنها ليست من كل سورة عندنا

بل هي اية منزلة للفصل بين السور وانما لم يكفر منكرها لزعمه انها انزلت وكتبت للتبرك كما في صدور

الكتب لا لكونها من القران والتمسك بمثله يمنع الاكفار وانما لا تجوز الصلاة بها في الصحيح لما في كونها

اية تامة شبهة لان عند الشافعي هي مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فلا يتادى (؟) [illegible]

وانما يجوز قراءتها للجنب والحايض لقصد التيمن كجواز قراءة الفاتحة **ولا يقال** كان قرانا في [illegible]

مع انه غير منقول بطريق التواتر اذ التواتر والشهرة بعد لانا نقول هذا التعريف للقران الذى هو حجة فى زماننا لا لمطلق القران قوله وهو اى القران اسم للنظم والمعنى وانما ذكر النظم الذى يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذى يدل على الرمى رعاية للادب وتعظيماً لعبارات القران وذكر فى تعريف الخاص وغيره اللفظ لان ذلك تعريف الخاص من حيث انه خاص لا الخاص القران ولا يقال لو تلا بالفارسية فى الصلاة يجوز عند ابى حنيفة رحمه الله مع ان عبارة الفارسية غير مكتوبة ولا منقولة لانا نقول انما جاز عنده لقيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى حالة العجز اذ مبنى الصلاة على التيسير لانها حالة المناجاة مع الرب فيكون النظم مكتوبا تقديرا فيدخل فى الحد واقسامهما الضمير للنظم والمعنى وذلك اى الاقسام اربعة وكل قسم اربعة ايضا والاقسام مذكورة فى المتن قوله صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوى وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو ما يفهم من هيئته اى حركاته وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب مثلاً نفس الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد لان المشايخ قلّما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التى لا تليق بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ مقدم على المعنى واعلم ان دلايل الحصر التى ذكرها الشارحون غير تامة يعرف بادنى تامل والاولى ان يتمسك فيه بالاستقرا التام الذى هو حجة والاستقرا فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب مما يمكن ضبط افراده من حيث التقسيمات قوله وبعد معرفة هذه الاقسام الى اخره اراد بمعرفة مواضعها ماخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسما لاقسام الكتاب كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا واراد بترتيبها تقديم بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها حقايقها اللغوية وحدودها الاصطلاحية وباحكامها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعاً او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك قوله اما الخاص فكل لفظ قيد باللفظ لتخرج الدوال الاربعة وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله معلوم ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والاجمال عارض والمجمل غير اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظراً الى الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذ المراد من الانفراد كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن وقوله كانسان نظير خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع

وزيد

وزيد نظير خصوص العين وانما قال للانسان جنساً على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركاً للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل فى تعريف الخاص مع انها للاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة نظراً الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد السمرقندى رحمه الله فى اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوماً شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه قوله وحكمه كذا حكم الشى الاثر الثابت به اراد بالخصوص مدلوله وقوله قطعاً تمييز اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه قوله ولا يحتمل البيان اى بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلاً والخاص بيّن بنفسه فلا يكون فيه اشكال ولا اجمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى اخره اعلم ان الزيادة على النص بخبر الواحد لا تجوز لان الزيادة نسخ معنىً ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظنى ويجوز ان يكون مبيّنا لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف والشافعى تعديل اركان الصلاة اى الطمانينة فى الركوع والسجود والاستوا فى القومة والجلسة بين السجدتين فرض خلافا لابى حنيفة ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله تعالى اركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستوا والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابى قم فصلّ فانك لم تصلّ قاله بياناً بل زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله قوله ويبطل شرط الولا والترتيب الى آخره الولا هو ان يتابع فى افعال الوضوء ولا يفرق بينهما بعمل اخر والذى يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهوا شرط فى الوضوء عند مالك وابن ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم بفعل النبى عليه السلام فانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرةً تعليما للجواز والترتيب وهو ان يراعى النسق المذكور فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية والنية وهو ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلاة شرط فى الوضوء عند الشافعى بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وبقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم اذ البدل لا يخالف الاصل فى الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط فيه لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله وقلنا لا يجوز ان يكون الولا والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم

خاصًان لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشيا فيه يكون زيادةً على النص
ونسخًا له فلا يجوز وهذا معنى قول الشيخ وبطل شرط الولا الى اخره فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية
واخواتها في الوضو كما قلتم بوجوب التعديل في الصلاة بخبر الواحد قلنا المانع من القول بالوجوب
وذلك ان الوضو احط رتبة من الصلاة لانه فرضٌ لغيره والصلاة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في
مكمل الوضو كما في مكمل الصلاة يلزم التسوية بين الاصل والتبع فقلنا بالسنة في مكمل الوضو اظهارًا
للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان من القول بالوجوب في مكمل الوضو لا يلزم التسوية
لظهور التفاوت بينهما بوجه آخر وهو ان الوضو لا يلزم بالنذر والشروع والصلاة تلزم بهما والاوجه
ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة
كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني
فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع تثبت السنة والاستحباب ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا فيثبت به
الوجوب وفيه منعٌ لاحتماله نفي الكمال والتكرار لاداية على سبيل الكمال فاما قوله عليه السلام الاعمال
بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فيثبت به
السنة وكذا خبر التسمية معارضٌ بقوله عليه السلام من توضا وسمى كان طهورًا لجميع اعضايه ومن
توضا ولم يسم كان طهورًا لما اصابه الما فلا يكون قطعي الدلالة وكيف واستعمال مثله في نفي
الفضيلة شايع وكذا دليل المواظبة لا يدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة
والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارضٌ بما روى عنه عليه السلام انه نسي مسح راسه
فتذكر بعد فراغه من الوضو فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلايل ظنية الثبوت والدلالة تثبت بها
السنة لا الوجوب **قوله** والطهارة في كذا اي وبطل شرطية الطهارة في طواف الزيارة وقال الشافعي
الطهارة في الطواف شرط لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام
الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا
بالطواف بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول
البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس فيه اجمالٌ بل زيادة
عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن تزاد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم بتركه

وكان

وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع
فانه مقدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتدا من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف الجنب والحايض
والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجملٌ لمعنى زايد ثبت شرعا عليه كالربا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانًا له
قلنا اما التقدير بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز النقصان عن
السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت القدر المتيقن
وهو جعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتدا من غير الحجر الاسود
فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات فذلك
ان ابراهيم عليه السلام جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما روى في الخبر كذا في المبسوط ولكن لا
تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل
في حق المبالغة وابتدا الفعل لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون
من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتدا بيانًا فاما خبر الطهارة فلا يصلح
للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فليس لعدم الجواز
بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلاة التي اديت مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير
اعادة والخصم ان يمنع ويقول لا نسلم انه مجمل في حق الابتدا من الحجر ولئن سلمنا انه مجمل في حق العدد
لان المبالغة تحتمل العدد والاسراع اما لا تحتمل الابتدا منه ومن غيره الا ان يقال ان الابتدا منه واجب
فحينئذ لا يرد السؤال **قوله** والتاويل بالرفع اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اي وليتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقرا مدة
ثلاثة قروء لان الثلاثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة
لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبًا من العدة فينتقص ذلك الطهر من حق العدة لا محالة
اذ المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق فتصير العدة قرئين وبعض الثالث
بخلاف ما اذا حملناه على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه
يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة من وجهين ايضا احدهما
انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة اذا طلقها في الحيض لانه لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيصير ثلاثة اقرا
وبعض الرابع والثلاثة كما لا تحتمل النقصان لا تحتمل الزيادة ايضا والثاني ان الها علامة التذكير في شرط هذا العدد
والحيض مونث والطهر مذكر فدلت الها في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك

[illegible]

الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ بها والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان
كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت عدتها قرئين وفيه زيادة نصف القرء على الثاني
أن الحيضة وان كانت مونثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شي واحد باسم التذكير
والتانيث كالبر والحنطة فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير ومما يويد ان المراد من القروء الحيض قوله
عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق
في التنصيف لا في التغيير وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار
كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك ان يكون المراد من القروء في الاية
الحيض ولا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الاية ان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان تكون مقام الاطهار
لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر اذ لو كان المراد ما
ذكر كان من حق الكلام ان يقال واللائي يئسن عدتهن القروء ليكون النقل بعدم عين ما شرع اصلا فلما جا كلام الله
بعبارة اخرى علم انها لم تكن الا لفائدة زايدة وليست ذلك الا ما قلنا **قوله** ومحللية الزوج الثاني الى اخره
قال محمد والشافعي رحمهما الله اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها فتزوجت باخر وطلقها
وانقضت عدتها ثم عادت للاول لم تعد بثلاث تطليقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين وعند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعود بثلاث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين والمسئلة مختلفة بين الصحابة
فالحاصل ان الزوج الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي تمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا تاثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط كما في الصوم ينتهي حرمة
الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة الثابتة بالطلقات
الثلاث ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا بقوله عليه السلام
لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه
اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف الزوج الثاني محلل بقوله عليه
السلام لعن الله المحلل الحديث سماه محللا وهو المثبت للحل الجديد وبحديث العسيلة وهو ما روي انه عليه السلام
قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا
كهدبة ثوبي هذا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي
من عسيلته وهو يذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتها اي لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة
الى التحليل لانه غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا

قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق وقيل ان
العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل
الذي عدم فتعود عليه بثلاث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتا للحل ام لا وانتم ابطلتم
وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت وذكر في تجوز فالشيخ بقوله ومحللية الزوج الثاني الى اخره اجاب عن تمسك
محمد والشافعي بالاية ولا يقال ان ذلك في صورة الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا يدخله التعليل لانه لو
دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع ولان المحل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس الزوج
الثاني محللا في المتنازع وهو صورة الهدم لانه لو كان يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت واثبات الثابت لا يجوز قلنا لا يجوز اذا
لم يفد اما اذا افاد فيجوز الا يرى ان شرا الانسان ماله بماله لا يجوز كما اذا اضم ماله الى مال الغير فاشتراها
يصح لانه يفيد ملك التصرف وجواز العقد في مال الغير فكذا ههنا مفيد لانه قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه
يزول بالطلقة والطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلاث او نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل
الحل ووصفه في المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا الوصفه في المتنازع اولى فان قيل على هذا وجب ان يملك
اربعا او خمسا من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب
الثاني لما فيه من الفايدة اقتضى انتفا الاول اذ لم يبق فيه فايدة فينتفي به اقتضا **قوله** وبطلان العصمة
عن المسروق الى اخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سوا هلك المسروق في يده او
استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في
السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم
لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفا الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما
مختلفان اسما وحكما لان احدهما شرع لجبر المحل والاخر شرع للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى
وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان
وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب
القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفا الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
بل يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه فاشار الشيخ
الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزا لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة
قوله جزا فان الله تعالى اطلق لفظ الجزا على القطع والجزا اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا
لله تعالى وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص فيكون الجزا وفاقا

وذلك بان تثبت الحرمة بمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما
لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص
الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هي حرمة واحدة فمن
ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى
لوجود النهي فيجب القطع ومحترم العبد ايضا لحاجته فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام
وشرب خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا بما هو محترم حقا
للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم تبق معنى
للعبد فينافي وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية
على الاحرام او الحرم الا ترى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان
وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا
وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر
نفسه يجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان او يستدل بقوله تعالى جزاء على وجه آخر وهو ان
لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال جزاء اي كفى وكماله يستدعي كمال الجناية
لا نهاية سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل
لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته تحويل العصمة الى الله
تعالى او نقول بوجه اخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع
موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يقطع
كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
والخمر ليست كذلك ولا يقال القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول
ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان
والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من اتواء حقه معنى فلا يضم اليه
ضرر آخر وشرع القطع بان لا يسقط باسقاطهم وان كان فيه حقهم الزجر والمنع او لعدم تصور
اجتماعهم على الاسقاط الا يرى انه شرع حد الزنا لصيانة الفرش وحد الشرب لصيانة العقل مع انه لا يسقط
بالاسقاط لما اشرنا اليه كذا في الفوائد الظهيرية ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه
ضروري وقد اندفعت باثباته في حق القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر بطلانها في حق احد الضمانين

فلا

فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد
قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه
وانما يتحقق الطلاق البائن عنده في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده قال الشافعي رحمه الله
الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وقلنا الله تعالى وصل الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع بقوله تعالى فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل
والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالى فان طلقها باول الاية
وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعلم ان
الاستدلال بهذه الاية على جواز لحوق صريح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه الاية
وهي قوله تعالى فان طلقها باول الاية وهي قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله بالخلع عملا بالفاء لما
تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه
ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح
الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره **قوله** ووجب مهر المثل
بنفس العقد في المفوضة المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو
عند الشافعي صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها بلا مهر
او تقول زوجني ولا تذكر المهر فيزوجها الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر
او يسكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة والمجنونة او البكر البالغة بغير رضاها ففي انعقاد
النكاح عنده قولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المراة مفوضة بكسر الواو لانها
فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح
يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب الى زمان الوطي حتى لو مات زوجها او ماتت هي
قبل الدخول فلا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في هذه حسبها الميراث ولا
مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته
بعد الدخول فقلنا من جوز تراخي المهر الى زمان الوطي كان ذلك منه ابطالا لمعنى قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم لان الله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق فيقتضي ان يكون
الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى غير مسافحين فيجب المال
بالعقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع **قوله** وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر مفوض

الى راي الزوجين عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان البدل مفوض الى راي العاقدين ولان
المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا وقلنا من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فيقتضي ان يكون
المهر مقدرا شرعا وكذلك الكناية في قوله فرضنا تدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير الا انه في
تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة وهو حديث جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا يزوج النسآء الا الاوليآء
ولا يزوجن الا من الاكفآء ولا مهر اقل من عشرة بيانا به فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا شرعا
كان مبطلا له لا عاملا به ولكن للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لان الفرض يجي
بمعنى القطع وبمعنى الايجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وفي الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة وما ملكت
ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما يجب قوامهن
من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسره عامة اهل اللغة بالايجاب فاما معنى
التقدير لا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر من المهر على الموالي للاماء ويدل ايضا ان الايجاب هو المراد ههنا
كلمة على فانها صلة الايجاب يقال فرض عليه اي اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر قوله ومنه
الامر اي ومن الخاص الامر لانه وضع لمعنى معلوم وهو اي الامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
افعل واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب الفعل بصيغة الامر
قوله ويختص مراده بها اي ويختص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله
بصيغة لازمة اي مختصة بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به
كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص
من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ بقوله لازمة اشار الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة وبقوله يختص مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك والشافعي فانهم قالوا
ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها وهو الفعل وسمي الفعل امرا كما سميت الصيغة
فيحصل الايجاب به كما يحصل بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب
وصورة المسئلة اذا نقل فعل من افعال النبي صلى الله عليه وسلم التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل
الاكل والشرب ولا هي من خصايصه مثل وجوب الضحى وغيرها ولا بيان لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق
من الكوع هل يجب علينا اتباعه وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا فعند مالك في احدى
الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند

عامة

عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق عليه بالحقيقة تمسك الفريق الاول بان الله تعالى سمى الفعل امرا
في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي عليه السلام
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت
ان فعله موجب وتمسك العامة بما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال
وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار وبما روي انه عليه السلام كان يصلي
باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال
ان جبريل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل
فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب فالشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال
وبقوله والوجوب استفيد بكذا الى قوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالاية والحديث وسمي الفعل به اي
بالامر لانه اي لان الامر سببه اي سبب الفعل لان الامر للوجوب والوجوب مفض الى الفعل المامور به غالبا
قوله وموجبه الى اخره اعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر للوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلاة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وللاباحة كقوله تعالى فاصطادوا وللارشاد الى
الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة وللاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام امنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم
وللتسوية كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم اي ما اسمعهم وللتكوين كقوله كن فيكون
وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ويقرب
منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة وللتمني
كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك وهو قريب من الندب وللدعاء
كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة في الوجوه الاربعة ونقل ذلك عن الاشعري وابن سريج وبعض
الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة
في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن
الشافعي وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي والباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط
او فيهما معا فعلى قولهم لا حكم له اصلا بدون القرينة وعند عامة العلماء انها حقيقة في احد هذه الثلاثة من
غير اشتراك ولا اجمال ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب

مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجاز
فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول من الواقفية بانها مستعملة في
معان مختلفة من غير ترجيح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك
اللفظي ولكن قالوا لو احتمل اطلاق الامر على الاباحة والتهديد الذي هو للمنع بعيد لوضوح التفرقة بين افعل ولا تفعل وقوله
ان شئت افعل وان شئت لا واحتج القائلون بالاباحة بان الامر لطلب وجود المامور به فدل ضرورة على انفتاح
طريق الايتمار وادناه الاباحة والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه للطلب فلا بد ان يكون جانب الوجود
راجحا وذلك بالايجاب او الندب والندب ادناه فثبت للتيقن به وتمسك القائلون بالوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع
والمعقول او اللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد
في معرض الذم على المخالفة اتفاقا فهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ لانها الخيرة عن المامور بالامر
وقوله بالنص اشارة الى هذا وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا الاية — وهو قوله تعالى ما منعك
وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي
عليه السلام مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه واما دلالة الاجماع فان
من اراد طلب فعل على آكد الوجوه لم يكن له وسعه طلبه الا بلفظ الامر فاستعماله في طلب الفعل بهذه الصيغة
دليل على انه للوجوب واما المعقول فان تصاريف الافعال موضوعة لمعان مخصوصة كالماضي للمضي والمضارع — لازمه
للحال او الاستقبال فكذلك الامر لطلب الفعل فيكون طلب المامور به لازما له على اصل الوضع الا ترى ان الامر
فعل متعد لازمه الايتمار ولا وجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر مع الانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت
الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا فانتقل حكم الوجود الى الوجوب
نفيا للجبر فلذلك صار الامر للايجاب كذا ذكره فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ والمعقول فان قيل لا نسلم
ان الايتمار لازم لغة لانه متعد ولانه صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا نسلم انه لازم لحقيقة لان الامر يتحقق — اي اصطلاحا
بدون الامتثال كالامر بالايمان من الله تعالى للكفار بدون الايتمار قلنا لا ننكر ان الايتمار متعد في نفسه ولكن ما هو — الايمان
متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلم واطعمته الطعام
فطعمه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والآخر بالباء كما يقال امرته بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما له كذا
قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان يكون وجود المامور به لازما بحيث لا يمكن بدونه والكلام
في هذا ولان من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر لا وجوده والكلام في لزوم
الوجود يعرف بالتامل وقيل في تقرير دليل المعقول وجه آخر وهو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا

الثوب

الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العتاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك
او نقول انه وضع لطلب المامور به فيثبت الطلب الكامل لان الاصل في كل شيء الكمال الا لمانع ولا مانع هنا
لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم **قوله** سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب في
الحالين وهذا النفي قول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وقالوا
بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم
والنقير والمزفت الا فانتبذوا فيها ولكنا نقول ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق
لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والاستعمال مشترك
فانه جاء ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله ولكن اذا دعيتم
فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوالهما وكذا الامر بالحدود واجبة بعد مباشرة
اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقراين غير الحظر السابق لانها شرعت
لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض **قوله** واذا اريد به الاباحة او الندب الخ
جمع الشيخ بين الندب والاباحة متابعا لفخر الاسلام وبين الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد
به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا
وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الايمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه لان لازم الايجاب
استحقاق العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان غيرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ
جاز اصلا وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب
بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فيكون الندب
بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع
اليد او الرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول اقرب الى التحقيق يعرف بالتامل **قوله**
ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف القائلون بالوجوب في الامر في افادته التكرار والعموم ومعنى التكرار ان يفعل
فعلا ثم يعود اليه فقال المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ايمة الحديث
وغيرهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وقال الشافعي وبعض اصحابه انه لا
يوجبه ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد

بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ايتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا
او معلقا بالشرط او الوصف احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره لان قول القائل اضرب مثلا
مختصر من قولك اطلب منك الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الافادة ثم المصدر الذي يدل عليه الامر
اسم عام لجنس الفعل شامل لافراده فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في ساير الفاظ العموم واحتج الفريق الثاني
بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر نكرة اذ لا دلالة للامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل
العموم بدليل يقترن بها واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون صوموا اشهركم فانها تتكرر بتكرر الشروط
والاوصاف وجه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر دل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دل عليه صيغة
الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد متنافيان **قوله** لكنه يقع على اقل الجنس
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان عندكم لا يحتمل العدد ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله طلقي نفسك لانه
عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى
للتيقن بفرديته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراده
واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية فاما الثنتان لا فردية فيهما بوجه
فلا يكون محتمل اللفظ فلا تعمل النية فيهما الا ان تكون المراة امة فحينئذ تعمل النية فيها لان الثنتين جنس طلاقها
قوله وما تكرر من العبادات الى اخره جواب عما قال بعض مشايخنا ان اوامر الشرع المعلق او المقيد يتكرر
فقال تكرار اوامر الشرع ليس من موجب الامر بل باعتبار تكرر الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي
هو علة ومن تكررها يلزم تكرار الحكم لا من الامر **قوله** وكذا اسم الفاعل الى اخره السارق لا يؤتى على اطرافه الاربع
عندنا بل يحبس حتى يتوب وقال الشافعي يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى
السارق والسارقة بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كقولك عبيدك فيدخل اليسار واليمين ولانا نحمل على اليمين
لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لان ايمانهما يمينين لا ايمانا الا ان في المرة الثانية
تثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهي مشهورة فيقيد النص بها الا ترى ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى واذا ثبت
التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما
فثبت ان اليسار لم تدخل في النص وان استدلال الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل
الذي بينه فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا يحتمل العدد ولما لم يحتمل العدد لا يجوز ان يراد

بالآية

بالآية الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل
السرقات التي توجد من السارق لا تعلم الا باخر العمر فيؤدي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة
الواحدة لا تقطع الا يد واحدة ثم ظاهر الآية يقتضي قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع فثبت ان
الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى
وقد ثبت ايضا بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود انها اليمنى فلم تبق اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى بالاجماع
قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فان قيل ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص مع ان المصدر
وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني الاية لا يدل على التكرار فلتكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع
ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم ففي الزنا يتكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق
المحل لان محل القطع اليمين وبقطعها لم يبق محل الحكم اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها **قوله** وحكم الامر نوعان اي
الثابت بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر للسببية ويتعلق بالواجب اي الواجب
بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه اي تسليم نفس الواجب الى من يستحقه وفي الحقيقة
لا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في
الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق **قوله** وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر
ولا بد في تفسير القضاء من قيد آخر وهو كون المثل حقه اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما عليه من
الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء **قوله** ويستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان
الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اي اديت لان الجمعة لا تقضى وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس والمراد منه
القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكالوادي الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان صوم شهر رمضان بنية
القضاء على ظن انه قد مضى يجوز عن الاداء **قوله** والقضاء الى اخره اختلف مشايخنا في القضاء انه يجب بنص جديد او
بالسبب الذي وجب به الاداء وهو الامر اذ وجوب الاداء يضاف الى الامر وان شئت ابهمت السبب كما ابهم الشيخ
فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء يجب بالامر هو لصاحب المختلف
السابق او بامر مبتدا فقد صرح بالامر فقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب
جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول
والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول يجب بالنص الجديد بالاتفاق احتج الفريق الاول
بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما تعرف بالنص والنص اذا كان مقيدا بوقت كالمامور

عبادةٌ فيه فلا يكون عبادةً في وقتٍ آخر بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واحتج الفريق الثاني بالقياس
وهو ان الشرع ورد بوجوب قضا الصوم والصلاة قال الله تعالى فعدةٌ من ايام أُخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه من النص معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به
اما كونه معقول المعنى فلان الادا صار مستحقًا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقرا ان المستحق لا يسقط
عمن عليه الا بالادا او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الادا والاسقاط
فظاهر واما العجز فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقا القدرة على اصلها فيتقدر السقوط
بقدره فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونًا عليه
لقدرته عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصلها تبقى بعد فوات
الوقت لان الامر مقيدٌ به فيكون الواجب فعلًا موصوفًا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا
اذا كان الوصف مقصودًا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملًا بخلاف
هوى النفس تعظيمًا لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف المكان ولما ثبت ان
النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهي المنذورات المتعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلًا او
يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل ولم يصم يجب قضاؤهما ولا يقال لما وجب القضا في الصوم والصلاة بالنص
اذ لولاه لما عرف كيف يستقيم قولكم القضا يجب بالامر الذي يوجب الادا لانا نقول قد عرف بالنص ان الواجب
ما سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضا ولو وجب ابتدا
لما صح تسميته قضا حقيقة وهذا الكلام يشير الى ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريق
الثاني يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله القضا واجب فيها
بالاجماع بين الفريقين سوا كان نذر مع ايقاعها بالفوات او بالتفويت فعلى هذا لا تظهر ثمرة الخلاف في الاحكام وانما
تظهر في التخريج وقوله وفيما اذا نذر الى آخره جوابٌ عما يقال لو كان القضا بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب
القضا فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافًا الى وقتٍ لا اثر له في ايجاب الصوم بوجهٍ ولا يمكن ايجاب القضا الا بصوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحيث لم يبطل ووجب القضا بصوم مقصود
بالاتفاق في ظاهر الرواية دل انه وجب بسببٍ آخر غير الاول فقال انما وجب القضا بصوم مقصود لا ب
السبب الاول وهو النذر موجبٌ للصوم لانه شرط الاعتكاف فما يكون موجبًا للاعتكاف يكون موجبًا للشرط تبعًا
الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا ل
قصدًا

كالزكاة والعشر والخراج

قصدًا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صامه ولم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبًا عليه وصار
ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان
الصوم المقصود واجبًا بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى الكمال الاصلي ولا يقال
لو كان النذر السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى ذلك الاعتكاف في صوم قضا ذلك الشهر
كما لو نذر مطلقًا ابتدا لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله
بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقا الخلف وهو القضا فيجوز لبقا احد العلتين ثم لما وجب
بصوم مقصود لا يتادى بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان القابل او في صوم واجب آخر لا يجوز
قوله والادا انواع الى آخره قوله كالصلاة بجماعة نظير الادا الكامل يعني من اولها الى آخرها اذ هي
صلاة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب فيكون كاملًا وهذا في الصلاة التي سنت الجماعة فيها
فاما فيما لم تسن فيها الجماعة فيه صفة قصور وقوله والصلاة منفردًا نظير الادا القاصر لان الجماعة التي هي سنة موكدة
في قوة الواجب معدومةٌ فيها الا ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة كمال في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة
السهو بتركه ساهيًا فكان السقوط دليل القصور قوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلاة مع الامام ثم
فاته الباقي بالنوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضو ففاته الباقي نظير ادا يشبه القضا وانما قلنا
انه ادا باعتبار الوقت ولكنه يشبه القضا لانه التزم الادا مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقةً
فكان اداؤه بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكمًا فكان قضا حكمًا ولهذا لا تلزمه القراة وسجدة السهو لو
سهى ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلاته او دخل مصره
يصير فرضه اربعًا اما لو نوى الاقامة او دخل مصره بعدما صارت صلاته قضا لا يصير فرضه اربعًا وهذا
اللاحق لو كان مسافرًا مع امامه لا يصير فرضه اربعًا بنية الاقامة او بدخوله في المصر في حالة ادا ما فاته
كما لو صار قضا محضًا فعلم ان فعله قضا حكمًا وادا حقيقةً وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة
وانما جعلنا فعل اللاحق ادا يشبه القضا لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدٍ وباعتبار وصفه قاضٍ
والوصف تبع قوله ومنها رد عين المغصوب اي من انواع الادا هذا بيان انواع الادا في حقوق العباد
فرد عين المغصوب ادا كامل وردُّه مشغولًا بالجناية او الدين ادا قاصر يعني اذا من غصب عبدًا فارغًا ثم جنى على
انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولًا بالجناية او الدين كان الادا قاصرًا ومعنى القصور
انه اداه لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من
الضمان ولو دفعه اليه او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق كان الرد ثمة لم يوجد

قوله واما ان عبد غيره نظير الاداء الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى
ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمتنع عن القبول لكنه
شبيه بالقضاء فانه ما اشتراه الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من حيث
اداء ما ليس عنده فمن هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما في حديث بريرة حيث
فقالت هذا لحم تصدق علي به يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فبهذا يعرف ان اختلاف الاسباب
يوجب اختلاف الاعيان حكما وهذا معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشراء الى آخره قوله والقضاء انواع الى آخره
المراد بمثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل لا ان العقل ينفيه وقوله كالصوم للصوم نظير القضاء بمثل معقول
وقوله والفدية له نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ
الفاني ومن بحاله بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه خلاف
القياس والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه قوله وقضاء تكبيرات العيد الى آخره رجل ادرك
الامام في الركوع من صلاة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع
رأسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح قائما وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع
من غير ان يرفع يديه وعن ابي يوسف انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر
قربة في الركوع فلا يصح اداء وهاهنا في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق الاداء وفي ظاهر الرواية يأتي بها في الركوع
الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود
وما تمكن فيه من النقصان بالانحناء غير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان
الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فقلنا يأتي بها لبقاء المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء بل لشبهة الاداء
والاحتياط في العبادات ان تجب بالشبهة ولا تسقط بها الا يرى ان تكبير الركوع يحتسب من تكبيرات العيد
يؤدى في حالة الانتقال قوله ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط هذا رد لاشكال يرد وهو ان الفدية في
الصوم ثبتت غير معقولة بالنص فلا يجوز ان يقاس غيره عليه فكيف وجبت الفدية في الصلاة بلا نص وقياسا على
فاشار الى الجواب بقوله ووجوب الفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان تكون الفدية معلولة
الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة شرعا بين الصوم و
والمماثلة بين الصوم والصلاة ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلاة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله
ويحتمل ان لا يكون معلولا بل امرا تعبديا فامرنا بالفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لان الصلاة
اهم من الصوم لانها عبادة بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فلئن كان هذا الحكم مت

فقد

يسمى ماولا وكذا الظاهر والنص اذا حُملا على بعض وجوههما يصيران ماولا ولكن مع هذا عدم
العدان في المجموع الا ان يحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفا او احتمال وغالب الراي
حاد لما مر تجنيلا بل دخل فيه جميع اقسامه ويصير تقدير الكلام الماول ما ترجح مما فيه خفا بالدليل
ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا يسمى ذلك مفسرا ويحتمل ان يكون
هذا التعريف للماول الذي من المشترك لا المطلقة لان هذا الماول من اقسام الصيغة دون غيره
ثم قيل انما دخل الماول في اقسام النظم صيغة مع ان المراد يتبين فيه بالراي لان الحكم بعد
يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف
الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة وهذا مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه
على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا جعل الاقسام الاخر لا في تلك لا اقسام انضم الى
دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به كل قسم عن غيره تجنيلا يستقيم جعل الماول من هذا القسم
كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام
معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال **قوله** وحكمه اي وحكم الماول وجوب العمل به على
احتمال السهو كما يجب بخبر الواحد والقياس لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق
حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا **قوله** واما الظاهر
فما المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضوح والا
يلزم تعريف الشيء بنفسه **قوله** بصيغته اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز
به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما توقف على امر خارج بعد السماع **قوله** وحكمه
وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل
القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه انه يوجب الحكم قطعا عاما كان او
خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب
العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراده الله تعالى منه حق وكذا
حكم النص والعام عندهم لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا
لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لانه الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن
لا يوقف عليه والا يلزم تكليف ما ليس في الوسع كما قيل وفيه بحث قد ذكرناه في العام **قوله**
واما النص فكما ذكر عامة الشارحين للمنتخب والبزدوي ان قصد المتكلم شرط في النص وعدم القصد

في الظاهر قالوا في الفرق لو قيل رايت فلانا حين جاني القوم كان قوله جاني القوم ظاهرا في مجي
القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتدا جاني القوم كان نصا في مجي القوم لكونه مقصودا بالسوق
قيل هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامه كتب الاصول فان شمس الايمه والقاضي ابا زيد وصدر الاسلام
والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يعرف المراد منه من غير تامل مثاله
قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا وما
فرقوا في ايراد النظاير بين ما كان مسوقا او لم يكن فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا لم
يذكره احد من الاصوليين في حد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل والمراد
بازدياد وضوحه على الظاهر ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا
او سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النسا مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث بهما ويويده ما قال شمس
الايمه في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب
ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما فحينئذ
معنى قوله بمعنى من المتكلم اي المعنى الذي ازداد وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يفهم
بقرينته ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة **قوله**
على احتمال التاويل وهو في حيز المجاز يعني حكم النص وجوب العمل بطريق القطع وان كان فيه احتمال
تاويل ولكن ذلك الاحتمال في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص **قوله** واما المفسر
فكذا اي المفسر كلام ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل ان كان خاصا
والتخصيص ان كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملايكة
ولكنه يحتمل التخصيص بارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه
يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه
اي وحكم المفسر وجوب العمل به على طريق القطع مع احتمال النسخ **قوله**
واما المحكم فما احكم وصين احكم بمعنى امتنع او امر اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر
عن النسخ فظهر بذلك ان المحكم غير قابل للنسخ وهو قول العامه من اصحابنا ومنهم من لم
يشترط كونه غير قابل للنسخ وقالوا هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا والاصح هو الاول
لان ما ذكره يدل على انه لا يقبل النسخ في البناء محكم اي مامون عن الانتقاض وقيل ماخوذ
من احكمت

من احكمت فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار فالمحكم ما يمتنع عن
ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا
كالايات الداله على وجود الصانع وصفاته والاخبارات ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وقوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
نظير الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحه البيع نص في بيان التفرقه لان سوق الكلام لاجل التفرقه
بدليل سياق الايه وهو قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد الملايكة نظير المفسر وقوله
ان الله بكل شي عليم نظير المحكم **قوله** ويظهر التفاوت عند التعارض ان كل واحد من الظاهر
والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام
عند التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ
ليصير الادنى متروكا بالاعلى مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النسا الايه فان الاول ظاهر عام في اباحه غير المحرمات فيقتضي بعمومه
جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء
الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضا لكل صلاه وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلاه فان الاول
نص ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول
عليه ومثاله من المسايل ما قال علماونا رحمهم الله فيمن تزوج الي شهر انه متعة لا نكاح لان
قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الي شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال
النكاح اذ النكاح لا يحتمل التاقيت بحال فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا
ونظير تعارض المفسر مع المحكم ما وجد في النصوص وذكر في بعض الشروح نظيره قوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى لا تقبلوا لهم شهاده ابدا فان الاول مفسر في قبول
شهاده العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الادا ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم في عدم قبول
شهاده المحدود في القذف اذ التابيد الملحق به فيرجح على المفسر ولكن هذا ليس بقوي
فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا
الايه يحتمل الخطاب الى الربع بينا ولربا لطاقه الاعمى والعبد والفساق ادين بالاجماع فكيف يسمى
مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحه الاشهاد القبول فان شهاده العميان والمحدودين

في القذف صحيحه حتى ينعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم وقيل قوله عليه السلام من
استنجى منكم فليستنج ثلاثة احجار مع قوله عليه السلام من استنجى منكم فليوتر من فعل فحسن ومن استنجى
لا فلا حرج فالاول نص في الثلاث والثاني محكم في التخيير والاول يحتمل الاباحة فيترجح الثاني على الاول
وفيه تامل قوله واما الخفي فكذا اعلم ان للاقسام الاربعة اضدادا تقابلها فضد الظاهر
الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما بين القسم المقابل لتوضيح
الاقسام المذكوره كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان
ما يقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المضاده فيها ثابته في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع
المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل خارجا فيلزم ان يقال عن قسم البيان او داخلا
فيه فان كان داخلا يلزم ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان وهي ثمانيه وان كان خارجا يلزم ان
يقال واقسام النظم والمعنى خمسه وقد ذكرها اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم
يقل ان وجوه البيان ثمانيه لان المقصود من ذكر الاقسام المقابل تمييز بيان الاقسام المذكوره
الاربعه فيكون الاقسام المقابل تبعا لها في البيان فلذلك لم يعدها بالذكر قوله
بعارض غير الصيغه يعني صيغه الكلام ظاهره المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبه
الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهره في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص
باسم اخر وخفية في حق الطرار والنباش بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان
به فان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فتعذر عن اسم السرقة فخفيت
الايه في حقهما واشتبه الامر ان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقه او زيادة
فيه فتاملنا في السرقه فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفيه من حرز
لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي
قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبه والطرار يسارق الاعين التي ترصدت
للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفله فكان فعله ابلغ سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف
الاسم لزيادة في فعله فيثبت القطع في حقه بطريق الاولى فاما النباش يسارق عين من لعله
يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة ليلا يطلعوا على جنايته
فتبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان الحرز والماليه جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان
الحد لا يثبت بمثل هذه التعديه وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لكذا

خ

قوله

قوله واما المشكل فكذا اي المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله
على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقوله فهو الداخل في اشكاله
اشارة الى ماخذه فان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله وامثاله قوله
تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين على م
قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وقال تعالى انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى
كيف بقرينة الحرث ودلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وقيل ان من نظايره الاذى م
قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى
تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرفنا ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر وكذلك قوله عليه السلام من قرا يس كانما قرا القران عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على عشر مرات م
نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن قرا القران بدونها الا معها قوله وحكمه كذا المراد من الطلب
ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في المراد منها كما لو نظر في انى
مشترك بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدنا بمعنى كيف في هذا الموقع لما ذكرنا الموضع
فيقيس الخبير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون
الماتي واحدا قوله واما المجمل فكذا المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان
لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار
ابهام المتكلم الكلام كالربوا والصلاة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في
قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان
المشترك بين معنيين اذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا وقيل ما ازدحمت فيه المعاني زايد في الحد قوله م
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل قال شمس كما م
الائمة فيلحق في جوابه لما حصل المراد وهو فهم المعنى لا ضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه
قوله وحكمه كذا اي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقية المراد به الى
ان ياتيه البيان فاذا لحقه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فان كان
شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح
بحديث المغيره صار ماولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب
الطلب والتامل بعد ذلك كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء السته فان الربوا محلي باللام

المستغرق لجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشيا الستة من غير قصر لانعدام كلمات
القصر وانعقد الاجماع ايضا ان الربوا غير مقتصر عليها فصار ما ورا فيها وبقي فيما وراها غير معلوم
كما قبل البيان الا انه يحتمل ان يوقف على ما وراها بالتامل في هذا البيان نسميه مشكلا فيكون قبل لما احتمل
قوله كالصلوة والزكوة فانهما وضعا للدعا لغة والنما وهما غير مرادين بالاجماع بل
زيد في الشرع اوصاف فنستفسر اولا ثم نطلب المراد ثم نتامل ليظهر المجمل من المفهوم وهذا لان تفسير
الصلوة بفعل النبي عليه السلام وهو صلى وراعى الفرايض والواجبات والسنن فلا بد من التامل
ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيهما قديما وحديثا حتى جعل البعض فريضة والبعض
واجبا وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام في كل مايتي درهم خمسة فيطلب المعنى الذي
لاجله وجبت الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا ام بصفة النما او بوصف الفراغ من الدين وغير ذلك
مما يتيسر تعداده قوله واما المتشابه فكان ضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في الخ
غاية الظهور بحيث امن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفا نهايته بحيث انقطع رجا البيان
عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه اعتقاد اي يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى
منه حق ونتوقف فيه قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فانه يوقف على المراد منه في الاخرة على ما
قيل لان انزال المتشابه للابتلا ولا ابتلا في الاخرة اعلم ان ما ذكر من تفسير المتشابه بانه انقطع
رجا بيانه مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي
رحمهم الله بنا على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين
وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه والوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم تاويل
لا على ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به لم
يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرونه ويؤولون كل اية ولم نرهم
وقفوا عن شي ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تعالى للزم للطاعن
فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينيذ فيه فايدة وقالت العامة ان الوقف مبتدا
على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بدليل قراءة
ابن مسعود ان تاويله الا عند الله تعالى وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول
الراسخون في العلم وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغا التاويل كما ذم من اتبعه
ابتغا الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا

ويقولهم

ويقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى
فاحذروهم امر بالحذر مطلقا عمن اتبع سوا اتبع لابتغا الفتنة او لغيره فيثبت ان الجمع والحكمة في
انزال المتشابه ابتلا العقلا لان في تكليف الاحكام ابتلا العاقل فيه في تفهيم معانيها وحكمها
مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة وما انقاد لذل العبودية
والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يحرم
باستغنايه برايه عن اتباعه منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما
واعترافا بقصورها كذا في عين المعاني قوله كالمقطعات في اوايل السور اي المتشابه
مثل المقطعات في اوايل السور اي الحروف المقطعة التي يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الاخر
مثل الم وغيرها ثم قيل هي من المتشابهات يجب الايمان بها ولا يطلب فيها التاويل وقيل هي من السر
الملايكة التي يفهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست بمتشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل
التاويل بحيث لا يرده العقل ولا الشرع بدليل تاويل بعض الصحابة مثل ابن عباس وغيره من غير رد
وانكار عليهم من الباقين ولما كان القول الاول اكثر اختاره المصنف وتابع فيه فخر الاسلام
قوله واما الحقيقة فكل الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشي يحق اذا ثبت واما فعيل
بمعنى مفعول من حققت الشي احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها
الاصلي والتا للتانيث اذا كانت بمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى
الاسمية كالنطيحة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان ثم الحقيقة على ثلاثة
اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع
والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها
واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها
الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سوا كان عرفا
عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طايفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب
والجمع والفرق للفقها والجوهر والعرض للمتكلمين والنصب والجر للنحاة ولا يستراب في انقسام
المجاز الى هذه الثلاثة فان الصلوة المستعملة في الدعا مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية
والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان

المراد بالوضع في تعريف الحقيقه والمجاز مطلق الوضع وهو تعيين اللفظ بازا المعني ليدخل فيه الاوضاع
السنة ولفظ الحقيقه يطلق علي اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الاصاله وقد يطلق علي المعني
الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شايعا وقد يطلق علي ذات الشي والمراد هنا الاول وهو قبل
الاستعمال ليس بحقيقه ولا مجاز **قوله** واما المجاز فكالمجاز مفعل بمعني فاعل من الجواز بمعني
العبور والتعدي اذ اصله مجوز فقلبت الواو المفتوحه الفا كمقول ومقوم في مقال ومقام وسمي به لان
اللفظ اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدي موضعه والمراد من قوله لمناسبة الاتصال وهو اما صورة
كما هو في تسمية المطر سما في قولهم ما زلنا نطأ السما حتي اتيناكم اي في طين بسبب المطر فان السما اسم
سحاب ولكل ما علاك فاطلقه للمطر لنزله من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معني اذ لا مناسبة
بينهما في المعني واما معني كما في تسمية الشجاع اسدا والمراد بالمعني المعني الخاص المشهور اذ لو لم
يكن كذلك لما صحت الاستعارة حتي لم يجز تسميه شخص اسدا باعتبار معني الحيوانيه ولا تسميه
الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل بالوصف الخاص
المشهور وهو الشجاعه فصح استعاره اللفظ بهذا المعني للشجاع وهذا لان الاستعاره لو
جازت بكل معني لكان حسنا ولم يبق للفصيح الماهر الحاذق بفنون الكلام وطريق الفصاحه فضل
علي غيره **قوله** وحكمه اي وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا
كان او عاما وقال الشافعي رحمه الله لا عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام
وهذه الضروره ترتفع بدون اثبات حكم العموم فلا يصار اليه كما في المقتضي عندكم ولكنا نقول
المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص وعموم الحقيقه لم يكن
لكونه حقيقه والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زايد التحق بها
مثل الواو والنون والالف والتا في قوله مسلمون ومسلمات او اللام فيهما لا معهود فيه او
غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه
اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقه وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغه
القادر علي التعبير عن مقصوده بالحقيقه يعدل عنه الي المجاز لا لضروره وحاجه والدليل عليه
ان القران في اعلي رتب الفصاحه وارفع درجه البلاغه والمجاز موجود فيه حتي علم من عجيب
بلاغته قوله تعالي واخفض لهما جناح الذل من الرحمه وان لم يكن للذل جناح وغير ذلك مما لا
يحصي والله تعالي متعالي عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا بمنزلة المقتضي ضروري

عندكم

عندكم ومع ذلك موجود في القران لانا نقول الضروره في المقتضي راجعة الي السامع فانه يثبت
ضروره تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانها فيه راجعه الي المتكلم كما قلنا انه لتوسعه
الكلام فجاز ان يوجد في القران دون المجاز وفي قوله وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالي اشاره الي رد
قول من انكر وجود المجاز في القران من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل
انه يصدق نافيه واذا صدق نفيه كان اثباته كذبا فيمتنع في كلام الله تعالي بما ذكرنا انه ضروري
والله تعالي منزه عنهما وبانه لو كان واقعا في القران لصح وصفه تعالي بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز
منه والامر بخلافه وكلا ذلك فاسد لانه موجود في القران بحيث لا وجه الي انكاره وقولهم المجاز كذب
وتحمل لان كذبه انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات للحقيقه كقولنا هو اسد هو ليس باسد بطريق
الحقيقه اما لو كان احدهما بالحقيقه والاخر بالمجاز فلا يلزم الكذب وانما لم يصح وصفه بكونه متجوزا
لان اسما الله تعالي توقيفيه **قوله** ولهذا جعلنا لفظ الصاع اي ولان العموم يجري في
المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
عاما فيما يحله لا خلاف ان حقيقه الصاع ليست بمراده فان بيع نفس الصاع بالصاعين جايز
بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل علي الحال ثم انه اسم جنس محلي بلام
التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان علي حقيقته فيدل بعبارته وعمومه علي
حرمه الربوا في غير المطعوم كالجص والنوره كما في المطعوم وباشارته علي ان الكيل هو العله لانه
لما صار للمعني كيلا بالصاع بما يكال بالصاعين او لا مكيلا بمكيلين علم ان الكيل هو العله والي
الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يجوز عمومه وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق
غيره مرادا فلا يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا فانه بعبارته
يدل علي حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا او غير مساو ولان الطعام محلي
بلام الجنس فيقتضي العموم الا ان الاستثنا عارضه في الكثير فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم
بحرمة بيع حفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا لا القدر والجنس لان الحكم
متي ترتب علي اسم مشتق كان ماخذه علة لذلك الحكم كالزنا والسرقه في قوله تعالي والسارق
والسارقه فاقطعوا الزانيه والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم
وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع علي ان العله ليست
الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم متفاضلا لعدم العله

قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي يصح اطلاق اللفظ على موضوعه ابدا ولا يصح
نفيه عنه بحال وهذا علامة الفرق بينهما فان اسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه
عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية قوله
ومتى امكن العمل بها سقط المجاز اي متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل
ومن الناس من زعم انه اذا امكن العمل بهما يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال وامكان الارادة
ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة لما
قلنا والمبادرة الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم انهما سوا في الاستعمال فاسد لان وجود
الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة قوله فيكون العقد الى اخره لا كفارة في
غير الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله
تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور
عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى انه قابله باللغو وهو ما جرى على اللسان
من غير قصد وعندنا العقد هو ربط القلب باللفظ لايجاب حكم نحو ربط اليمين بالخبر المضاف الى المستقبل
الصادق منه وربط البيع بالشرا لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد
بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي يعقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا
الربط وهو عقد القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه اولى كما في
التقويم وغيره فكان معنى قوله لما يتحقق حقيقة انه اقرب اليها والمراد منه الحقيقة الشرعية
وكذلك لفظ النكاح استعمل في الوطي لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر
اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا التاركين على طهر نساءهم
والناكحين بشطي دجلة البقرا وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله
عليه السلام تناكحوا الحديث وبارك لنا في نكاح فلان الا ان استعماله في الوطي بطريق الحقيقة
لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع ومعناهما انما تحقق في الوطي حقيقة ولذلك
سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب له او لان فيه ضما حكميا فكان حمله على الوطي
اولى وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي ليثبت بالاية حرمة المصاهرة
بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور
المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد فان قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة

اسم المسبب

اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين كما في
معنى العلة فيصح الاستعارة من الطرفين وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين
لا يصير عقدا الا بعزيمة القلب ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل
والمجنون وكذا الوطي المخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع ووطي الاما
ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا قيل ولا يخلو عن تمحل قوله ويستحيل
الى اخره اختلف الاصوليين في جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا
وعامة الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله تعالى الى امتناعه وذهب
الشافعي وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه مستروحين في ذلك الى انه لا
مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد نفسه مريدة بعبارة واحدة معنيين مختلفين
كاحدهما مريده لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة ولمن ذهب الى امتناعه
وجهان احدهما هو ان القول بالجواز محال لان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما
يكون متجاوزا عنه والشي الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا
عنه واعترض عليه بانه لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل
اللفظ صوت وحرف بلا شي كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والمجاوزة ولكنه تلفظ به واريد
به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا والثاني وهو اختيار المحققين ان ارادة
تجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وتجوزوا في البليد
وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان لو قال رايت حمارا لا يفهم البليد والبهيمة
معا ولهذا قال الحاضرون لا يفهم انه راى احدهما شخصا بهيميا وبليدا بنوادا كان كل ذلك استعمالا
فيهما خارجا عن لغتهم فلا تجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال
اللفظ اياهما او عن اجتماعهما من جهة التناول الظاهري قوله كما استحال ان يكون
الثوب الواحد معناه ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الثوب للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة
العارية من الملك فكما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد فكذا استحال ان
يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وزعم بعض مشايخنا العراقيين
انهما لا يجتمعان في لفظ واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين حتى قالوا تثبت حرمة
الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية مع ان اسم الام والبنت للجدة

ويثبت الولد مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالاجماع او بالنص اعتبارا ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول الضاعة بطريق الملك لا العارية اذ الملك مطلق الانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد ابطل حقه بالاذن اذ اطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها لا يتصور الا انه للمرتهن ولاية الاسترداد فلما عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة **قوله** حتى ان الوصية الى اخره اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالي موال كان نصف الثلث لمعتقه لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهي معتقه متى اريد قصدا اللفظ فلا يدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز لان الاسفل مضاف اليه بالتسبيب والاعلى مضاف اليه باعتاقه اياه حقيقة فلم يثبت مع الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز **قوله** ولا يلحق غير الخمر بالخمر قال الشافعي رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من ساير الاشربة المسكرة كالباذق والمنصف وكثيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال ساير الاشربة تسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ولكنا نقول لا يصح الحاق ساير الاشربة بالخمر لان اسم الخمر للني من ما العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولساير الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة بهذا النص فخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال قد الحق ساير الاشربة بالخمر في الحد عند حصول السكر فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه ذكر في المبسوط لو اوصى بثلث ماله لبني فلان وللان اولاد فالثلث للذكور دون الاناث في قول ابي حنيفة الاخر وفي قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق وان كان له اولاد وا ولاد ابن فعن ابي حنيفة الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان اسم الابن للولد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل سواء لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين فينا ولهم عموم المجاز كما في مسئلة الخلطة وما ذكر في المتن مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما **قوله** ولا يراد المس باليد الى اخره

نقل الكرخي

نقل الكرخي عن الشافعي رحمهما الله انه قال الاحمل الاية اللمس على المس باليد والوطي جميعا حتى يكون مس المرأة حدثا وهكذا قال اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطلت ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهد او قتادة حملوها على الجماع وابن مسعود في جماعة على المس باليد فان قيل قد قرئت الاية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احدهما على الوطي والاخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد على الحالتين قلنا لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة ولان الصحابة والسلف اختلفوا في تاويل الاية على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التاويلات **قوله** وفي الاستيمان الى اخره هذا جواب عما يقال قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم وموالیهم بان قالوا آمنونا على ابنائنا ومو الينا حيث اثبتم الامان لابنا الابنا وموالي الموالي كما اثبتم للابنا والموالي فقال وفي الاستيمان على الابنا والموالي يدخل الفروع لان اسم الابنا والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لانهم ينسبون اليهم بطريق المجاز قال الله تعالى يا بني ادم فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن الدم لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان مما يثبت بالشبهات **قوله** بخلاف الاستيمان على الابا والامهات يعني انهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فاشار الى الفرق بقوله لان ذا اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية يليق بالفروع دون الاصول اذ الاجداد والجدات اصول للابا والامهات فلا يكونون اتباعا فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم ولا يقال الجد اصل خلقة ولكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب فيليق اثبات الامان في حقهم بطريقة التبعية ايضا الا يرى ان استحقاق الميراث له وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع اصل خلقة كان اولى لانا نقول اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابنا فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا

عنه كونه

اذ جهة كونه اصلاً خلقةً مانعةٌ عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه
ولا نسلم ان استحقاق الميراث له بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبنى
الميراث على القرب ولا شك ان الابن اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا
من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا لشبهة
الاسر تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الاب هل
يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم والكتابة تثبت له من جهة الابن بامر
حكمي وهو السراية لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه **قوله** وانما يقع
على الملك والاجارة والعارية الى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
ولم يسم دارا بعينها ولم تكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في الملك وصحته في غيره
وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا
حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفا فقال وانما يقع
على الملك والاجارة والدخول حافيا في كل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى وانما حمل
على الدخول لان مقصود الحالف عرفا منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق
لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفا فيحنث بالكل الا انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث في
يمينه كذا في فتاوى قاضي خان لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته وكذا حمل اضافة الدار
على نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان
المراد نسبة السكنى وصار كانه قال لا ادخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والعارية
والاجارة ويحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة
غير فلان لم يحنث كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وذكر قاضي خان والظهيرية لو دخل دارا مملوكة
لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا تندفع الشبهة الا ان يجعل قوله دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها **قوله** وانما يحنث
الى آخره هذا جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو انه لو قال لعبده انت حر يوم يقدم فلان فقدم فلان
ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة لبياض النهار ومجاز لليل فقال

في جوابه

في جوابه انما يحنث بالقدوم ليلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع
وبيان ذلك ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز والمشترك لان المجاز اكثر مستعمل على
الاصل ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة والا فالذي
دل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك في ان اليوم ظرف
على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما يصح معه ضرب المدة
اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست هذا الثوب
او ركبت هذه الدابة او سكنت هذه الدار يوما او شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح معيارا له
فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال
بزمان فلا يقال دخلت او قدمت يوما يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ففي قوله عبده حر
يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا
بطريق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامراته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم
فلان يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه وهو القدوم
في هذه المسائل في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه عن الايام ولهذا لم يؤثر
القدوم في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بل هو منتصب بمظروفه
والتحرير حتى لو ذكر في يوم يقدم فلان والى هذا اشير في المبسوط والهداية الا ان بعض المشايخ
اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد
تسامحا نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق **قوله**
واما اريد النذر الى آخره وهذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى
اليمين يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر
حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة

من أمارات المجاز فقال في جوابه وانما اريد به النذر واليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والممتنع اجتماعهما
صيغة ولم يوجد ههنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور [illegible]
يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر واجب في نفسه لا يصح على ما عرف
واذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما وصار النذر تحريم المباح بواسطة موجبه
لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى
ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر
وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فهو كشراء القريب اي مثل [illegible]
شراء القريب اعتاقا ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب [illegible]
العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق
في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال وجب القضاء والكفارة بلا نية الا ان اسم
هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت من غير نية ولقائل ان يقول
سلمنا الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة ومدار [illegible] هذا اللفظ حقيقته ومجازه ولا معنى
سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر وذكر شمس الائمة اجتمع في كلامه كلمتان [illegible]
يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس [illegible] دخل آدم [illegible]
الشمس حتى [illegible] وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له وفي موضع [illegible]
والاخرى نذر وهو قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما [illegible]
[illegible] فيعمل بهما ولا يكون جمعا [illegible] في كلمة [illegible]
قوله على ان اصوم [illegible] جواب القسم [illegible]
[illegible] جواب القسم [illegible] لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين [illegible]
[illegible] الاستعارة [illegible] اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الاسد الشجاع [illegible]

ان المستعير ينتزع الثوب المستعار في معرض المستعار عنه الا انه فليس احدهما مالكا والاخر
ليس كذلك وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى
غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق
المجاز بمعنى المرادف له وقال بعض العلماء ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة فلو لم يكن لا
يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب
اللغة اي وضع ان عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الافعال ثم
العلماء حصروا الاتصال بينهما على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب
كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم بالسلام اي صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل
عقلي سمى الخمر اثما لكونه مسببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم
في آذانهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم
كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي يدل سمي الدلالة كلاما لانها من لوازمه
واطلاق احد المتشابهين على الاخر كاطلاق الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا
واطلاق اسم الاسد على زيد لتشابههما في الشجاعة واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق
اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسأل
القرية او لا كقوله [illegible] دما كل امرئ تحسبين امرا ونار توقد بالليل نارا وعكسه
كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اي انا ابن رجل جلا وتسمية الشيء باسم ما كان كتسمية الانسان بعد
الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله
تعالى حكاية عن ابراهيم واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا اذ اللسان آلته
واطلاق اسم الشيء على بدله كقوله فلان اكل الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات
للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد
منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كما نقل عن ائمة التفسير واطلاق
اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم
ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء لكن ما حصره الشيخ في قوله طريق
الاستعارة الاتصال بين الشيئين الى آخره اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه
لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال

موضوع عام

الا من احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك ما اخل بعضها في البعض **قوله** وفي الشرعيات
الى اخره لا خلاف بين الفقها ان الاستعاره تجري في جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعاره لفظ
العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس ايضا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى ان وهبت نفسها
للنبي ونكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت طرق
الاستعاره واستعملت المجاز في كلامهم عرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعاره لكل
متكلم وقال بعض الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبه وغيرهما لان
هذه الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان فكانت بمنزله
افعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقه واراد ان يكون فاعلا فعلا اخر لا يكون كذلك فكذا هذه لا
وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها ولكنا نقول المجاز
لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جاير في سائر اقسام الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي
فاذا اتى بكلام هو انشا لفعل وذلك الكلام شبيه بكلام اخر هو انشا لفعل اخر من حيث المعنى
الذي هو طريق الاستعاره فهو نظير الالفاظ اللغويه كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من
حيث السببيه اي الاتصال بين السبب والمسبب والعله والمعلول في المعنى نظير اتصال
الصوره في المحسوس لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعله والمعلول في المعنى اذ
معنى السبب الافضا وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العله انها
موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجَب ومثبَت لكنهما متجاوران صوره كما
بين المطر والسما والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي المعنى الذي لاجله شرع التصرف
بتامل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز ان يستعار
احدهما للاخر كما هو في الهبه والصدقه فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة
احدهما للاخر وكذلك الكفاله بشرط براه الاصيل حواله والحواله بشرط مطالبه الاصيل
كفاله للمشابهه في المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للاخر
قوله والاول اي الاتصال من حيث السببيه والتعليل على نوعين احدهما اتصال
الحكم بالعله كاتصال الملك بالشرا وانه يوجب الاستعاره من الطرفين لان مصحح الاستعاره
المجاوره وذلك يكون بالافتقار والافتقار بين العله والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول
الى العله فظاهر واما افتقار العله الى المعلول فلان العله غير مطلوبة بعينها بل لثبوت

فكذلك هذه الالفاظ

الحكم

الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت
العله مفتقره الى الحكم المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال عمت الاستعاره ولهذا قلنا فيمن
قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في
ملكه استحسانا لان الملك يقع على كماله ووجود ذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به عادة لان المطلق
يتقيد بدلالة العادة ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الاخر يعتق هذا النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبد به بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع
في كونه مشتريا له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا يرى انه لو قال ان
اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره حنث في يمينه فان قال عنيت بالملك الشرى صدق
قضا وديانه وان قال عنيت بالشرى الملك صدق ديانه لا قضا لانه استعار الحكم للعله في الاول واستعار
العله للحكم في الثاني فيجوز ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضا للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا
اذا كان العبد منكرا فان كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت او ملكتك فانت حر يعتق
النصف الاخر في الوجهين لان الصفه في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر فاذا لم توجد صفة الاجتماع
لم تعتبر في المشار اليه لا عبرة بها فحنث وان لم يجتمع الملك لان في المعين قصده نفي الخبث عن نفسه
ولم يحصل له الخبث اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على
المشار اليه وان كان في ازمنه متفرقه كذا في جامعي شمس الايمه وفخر الاسلام والمراد من قولنا
عتق النصف الاخر في الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا لا فاسدا اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه
جملة لان شرط حنثه تم قبل قبضه ولا ملك له فيه قبل القبض ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه
الصوره يدين ديانه لا قضا انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بظاهر
كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى رجل من فقيه ان لفلان علي
الف وقد قضيته هل يبرأ من دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا
ان يقيم بينة على الايفا كذا في بعض الشروح **قوله** والثاني اتصال السبب بالمسبب الى
اخره السبب لغة ما يتوصل به الى الشي ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا لانه يتوصل به الى الما وفي
الاصطلاح ما يفضي الى الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العله يقال البيع سبب الملك والنكاح
سبب الحل وقد يطلق على السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علته كالدلاله للسارق على المال

يعني لا يعتبر الاجتماع

ثابتا ثم

المسروق فالسبب قد يجيء بمعنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه كشرى القريب اعتاق والمراد
هنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال يجوز الاستعارة
من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفتقر الى السبب والسبب
غير مفتقر الى المسبب بوجه والاستعارة باعتبار الافتقار فيجوز من جانب واحد **قوله**
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول
به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان
قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي
زوال ملك الرقبة فيجوز ان يستعار الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة او حررتك او
اعتقتك ناويا للطلاق وقع الطلاق وانما احتاج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل
لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك
حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا يدل الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو
استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا حتى لو قال لامته انت طالق ونوى بها الحرية
لا تعتق عندنا وقال الشافعي يجوز حتى لو نوى به الحرية تعتق قال لان التشابه والتشاكل
من طريق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق في المعنى لغة
وشرعا اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته
وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد
منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل
وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لا يرتد
بالرد ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة
الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا لا تصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على
الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا
يكون سببا لزوال ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب
لا يصلح للاستعارة وقد سلم الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا عدم
الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي

يجوز

يجوز الاستعارة اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة وشرعا اما لغة فظاهر واما
شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية ولكنها صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة
شرعا لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد وما روي انه عليه
السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك يثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لا حقيقة فاما معنى
العتاق لغة وشرعا فاثبات القوة اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره واما
شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية معدوم حتى التحق المرقوق
بالبهائم ولم يقبل شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية وليس بين
ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس بين
احياء الميت واطلاق الحي المحبوس مشابهة فيمتنع الاستعارة من حيث المعنى ولا يقال ما ذكرتم
يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق ولكنه
لا يستقيم على اصل ابي حنيفة فانه ازالة الملك لما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق فكان الاعتاق اسقاطا
عنده فيجوز ان يستعار الطلاق له عنده لانا نقول الاعتاق اثبات القوة عنده ايضا لكن بواسطة
ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه
بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة كذا قيل وفيه بحث لان الاعتاق لما كان حقيقة لازالة
الملك عنده يثبت التشابه في المعنى المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة
عنده **قوله** واذا كانت الحقيقة متعذرة الى اخره ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة
والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر
لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز فصير الى المجاز
لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان
كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس والزرجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كان لها
ثمرة كالنخلة وان لم يكن فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وفي قوله لا ياكل من هذه النخلة فيمينه يقع على ما
يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل من ناطفها او من
نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حادث فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل من خلها لم يذكر في الكتاب وقالوا
انه لا يحنث لانه لا يخرج كذا لكن وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير **قوله** والمهجور

شرعا الي اخره اذا وكل رجلا بالخصومه مطلقا انه ينصرف الي الجواب استحسانا حتي لو اقر علي
موكله يجوز اقراره وفي القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومه
وهي المنازعه والاقرار مسالمه وموافقه فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشي لا يتضمن ضده وجه الاستحسان
انا تركنا الحقيقه وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب علي المسبب لان الخصومه
سبب الجواب ولاسم الجز علي الكل لان الانكار الذي ينشا منه الخصومه بعض الجواب وانما
حملناه علي الجواب لان الخصومه حرام شرعا لقوله تعالي ولا تنازعوا الايه فكانت حقيقتها
مهجوره شرعا والمهجور شرعا بمنزله المهجور عاده اذ الظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه
وعقله فيصير كالمهجور عاده فلذلك يجب حمله علي المجاز وهو الجواب اذا حمل عليه وانه قد
يكون تاره بلا وتاره بنعم فينا وليها الامر فاذا اقر فقد اتي بما امر به فيصح غير ان عند ابي يوسف
في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيامه مقام الموكل وعندهما يملك الاقرار
في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمي خصومه مجازا اذا حصل في مجلس القاضي
لانه لما ترتب علي خصومة الاخر اياه يسمي باسمه ولو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بزمان صباه حتي لو كلمه بعدما كبر يحنث لان هجر الصبي ومنع الكلام حرام شرعا قال عليه
السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزله
المهجور عاده والاصل فيه ان اليمين متي عقدت علي شي بوصف فان صلح داعيا الي اليمين تقيد
به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغا كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب وان لم يصلح
داعيا الي اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينيذ يصير مقصودا
باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه وان كان معرفا بالاشاره لا يتقيد به لان الوصف للتقييد
او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الي اليمين ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف
اقوي منه وهو الاشاره لانها بمنزلة وضع اليد واذا ثبت هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في مسلتنا
بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الي اليمين لان الصبا مظنة السفه الا انه لم يتقيد لما ذكرنا ان
هجران الصبي حرام شرعا **قوله** وان كانت مستعمله اي ان كانت الحقيقه مستعمله
والمجاز متعارفا اي متبادرا الي الفهم في العرف فالحقيقه اولي عند ابي حنيفه لان المستعار
لا يزاحم الاصل وعندهما المجاز اولي بدلالة العرف والعموم كما لو حلف لا ياكل من هذه
الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا نية له فعنده يحنث بالاكل عين الحنطه والكرع من الفرات

ولا تحنث

ولا تحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذ من الفرات ثم لان الحقيقه مستعمله في المسلتين اذ الحنطه
منها ما يؤكل عينها ما كول عاده فانها تقلي وتغلي فتوكل وتتخذ الكشك والهريسه وقد توكل ايضا نيا حبا
حبا عند الضروره وكذا الكرع الذي هو حقيقه كلامه في مسله الشرب فان من لا يبدا الحاجه فيفضي
الي ان يكون ابتدا الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه عليه السلام مر بقوم فقال
هل كان عندكم ما في شن والا كرعنا في الوادي وهو عاده اهل البوادي والقري فكان اللفظ محمولا
علي الحقيقه لا علي المجاز وعندهما يحنث بالاكل مما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالا
من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكلها في بطنها اذ يفهم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون
الحنطه ان طعامهم من اجزا الحنطه لا من الشعير ومن الشرب من الفرات ما منسوب اليه
فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخر بالاواني لا تنقطع هذه النسبه
فوجب حمل الكلام علي المتعارف فيحنث بالامرين في المسلتين وهذا الخلاف فيما اذا لم
ينو شيا فاما اذا نوي الحقيقه او المجاز يقع بالاتفاق علي ما نوي ولو كانت الحقيقه
مستعمله والمجاز غير مستعمل او الحقيقه اكثر استعمالا او كانا سوا في الاستعمال فالعبره
للحقيقه بالاتفاق **قوله** وهذا بنا الي اخره اي الاختلاف المذكور بنا علي اصل اخر مختلف
بينهم وهو كما اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقه وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف
من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير الي الخلف انعدام الاصل وان الحقيقه
والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني بلا خلاف وانما الخلاف في ان الخلفيه في التكلم بان صار
التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقه ثم يثبت الحكم بنا علي صحته بطريق الاستبداد
لا خلفا عن حكم الحقيقه او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقه بعارض فصير الي المجاز لاثبات
لازم الحقيقه خلفا عن الحقيقه في اثبات حكمها احترازا عن الالغا فعند ابي حنيفه هو
خلف عن الحقيقه في التكلم وعندهما خلف في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله الذي
يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق
عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوه والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني
خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقه ثم يثبت العتق بنا علي صحة التكلم لهما
ان الحكم هو المقصود لا العباره فاعتبار الخلفيه والاصاله فيما هو المقصود اولي ولان

الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفيه في التكلم اولى مما ذكروا لان
المجاز لا يجري في المعاني لان معني الحقيقه وصفتها لا يقبل الانتقال الا يرى ان الشجاعه التي
في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعاره لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه والاستعاره
نقل فعرفنا ان الخلفيه في التكلم وتظهر ثمرة الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني
تعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي يلغو هذا الكلام لانه لا بد لثبوت الخلف من
تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر
العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم
اصلا فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفه في قوله الاخر
يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عباره عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم
واراده اللازم لان الخلفيه في التكلم دون الحكم عنده فيشترط صحه التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا لافاده المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله
اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقه اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبار
عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقه فيلغو ضروره ثم ترجح بناء ما نحن فيه على هذا الاصل
ان الخلفيه لما كانت في التكلم عنده ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا تثبت المزاحمة بين
الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقه عند امكان العمل بها راجح على التكلم بالمجاز فصارت
الحقيقه المستعمله اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفيه باعتبار
اثبات الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقه لدخوله تحت
عموم المجاز من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فايدة او لكثره استعمال
المجاز صارت الحقيقه مرجوحه كالحقيقه المهجوره والمرجوح بمقابله الراجح ساقط
اليه اشير في الجامع البرهاني **قوله** وقد تتعذر الحقيقه والمجاز الى اخره اذا قال
لامراته ومثلها لا يصلح بنتا له او تصلح لكن معروفة النسب هذه بنتي لا تقع الفرقه
به ابدا يعني سوا اصر على ذلك القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا
اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه حينيذ صار ظالما لمنع حقها في الجماع لانه
يمتنع عن وطيها وصارت كالمعلقه فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنه ووافقنا الشافعي

في التي

في التي لا تصلح بنتا وقال في التي تصلح بنتا انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين
والولاد انفى لهذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظ فهذا اولى ولنا ان
العمل بالحقيقه في الفصلين متعذر اما في التي لا تصلح فظاهر واما في التي فلان الحقيقة ان
تثبت على الاطلاق بان يجعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا في حق المقر ولا
يظهر اثره في التحريم لا وجه الى الاول لان النسب مستحق بهذا الشخص منه فلا يوثر
اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني ايضا لان هذا الكلام لو ثبت موجبه وهو البنتية كان
التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك وانما اليه اثبات حرمة
هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعا
لهذا التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريم قاطع لملك النكاح
فان قيل يصير قوله هذه بنتي كنايه عن قوله هي علي حرام قلنا ان عنى حرمة يملك الزوج اثباتها
بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته تحقيقا للملك
ليتصرف فيه ويلزمه بقوله فان تحريما مملوكا له تحقيقا للملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعا
له واعلم ان الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم نص عليه في الاسرار وفي اشارته
وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح بل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل بعوجب
هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع
المسله في معروفه النسب لان تعذر العمل بالحقيقه فيها اظهر وفي المحيط ان كانت مجهولة
النسب فرق بينهما وان ثبت بنتا له فعلى هذا تظهر فايدة التقييد **قوله** والحقيقه
تترك بدلاله العاده الى اخره اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقه الا انها تترك بقراين منها
دلاله العاده كما لو نذر ان يصلي او يحج او يمشي الى بيت الله ونحوها فان حقيقه الصلوه
والحج لغه الدعا والقصد ولكنهما صارت مهجوره شرعا وعاده حيث لم يعرف
منها الا الاركان المعلومة وزيارة بيت الله الحرام وهو المجاز حتى يجب عليه الصلوه
وزياره بيت الله ومنها دلاله اللفظ في نفسه كما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك
لم يحنث فان اللفظ بعمومه متناول للحم السمك وغيره ولهذا سماه الله تعالى لحما في قوله لحما
طريا ولكنه تخصص بدلاله الاشتقاق فان اصل هذا اللفظ يدل على الشده والقوه يقال

النجم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء وللشرط
الاخر لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان مصروف الاسم المطلق الى ما له قوة اولى وان
كان الاسم له حقيقة ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم
لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا النجم القتال ماخوذ منه ايضا
فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسألة بالعرف فقالوا
انه لم يستعمل اسم اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف معتبر في اليمين
فيتخصص العموم به كما تخصص الراس في قوله لا اكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف
الى راس العصفور بالاتفاق وان كان حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يتناول
المكاتب حتى لا يعتق وان كان اثبات العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا لان المكاتب
كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة فكان كونه — استكسابه
مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله لعدم اطلاق الملك بخلاف المدبر وام الولد حيث
يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي حر لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه الحلف
باكل الفاكهة اي عكس ما ذكرنا من المسألتين الحلف بكذا فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا
باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا الحقيقة تركت — تركت م
باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية حلف لا ياكل فاكهة
فانه لم يحنث باكل الرمان والرطب والعنب عند ابي حنيفة وعندهما يحنث باكلها
وهو قول الشافعي رحمهم الله وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة
قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق
الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم
قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام البدن والرطب والعنب
يتعلق بهما القوام وقد يجتزى بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد
يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس فكان في هذه الاشياء وصف
زائد وهو الغذائية فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق

اسم

اسم اللحم لا يتناول لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة افتى على
حسب زمانه وهما كذلك وفي عرفنا ينبغي ان يحنث باكلهما بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم اي — يعني م
بحسب سوق الكلام تترك الحقيقة لقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متأخرة كقول الرجل لآخر
طلق امرأتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى
يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وذلك مثل امرأة تهيأت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت
طالق انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال له تعال
تغد معي فقال والله لا اتغدى وذهب الى بيته وتغدى لم يحنث فان حقيقة هذا الكلام للعموم
لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا ولا اخرج خروجا
فيقتضي ان يحنث بكل تغد وخروج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج
الكلام مخرج الجزاء فيتقيد به لانه بناء عليه وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة ولم يسبق — يقولون م
وكانوا قبل ذلك يقولون اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا ابدا وموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا
فاخرج ابو حنيفة قسما اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا موقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه
حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في الاصل
مصدر فارت القدر اذا غلت واستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء
فلان من فوره اي من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام
يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطا والنسيان الا
اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع اليها وهو محلى باللام المستغرق للجنس وقد يوجد العمل
بلا نية وكذا يوجد الخطا والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام عن قبول الحقيقة
انها ساقطة وليست مرادة وان العمل في حديث النية والخطا والنسيان والاكراه في
حديث الرفع مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية كانه قيل حكم الاعمال بالنيات
ورفع حكم الخطا والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد وهما
مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كالمصلي رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط

يجوز حكما ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جري علي لسانه شي من كلام الناس
من غير قصد في صلاته تفسد صلاته ولا اثم واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ
بمنزلة المشترك كاسم القرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء
وفي عدم فساد الصوم بالخطا والاكراه حتي يقيم دليلا علي ان المراد منه ليس الا ما يتعلق
من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والاثم مراد بالاجماع
فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولقايل
ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل عام معنوي كالشي لان حكم الشي هو الاثر الثابت به فيتناول عموم
كليهما بمعني المعني العام لا بكونه موضوعا بازا كل واحد فكان من قبيل الشي لا من قبيل القرء لا
يري انه يتناول الثواب والاثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشي
يتناول الملك والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد لم يفرق بين المقتضي وبين المحذوف
كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من باب المقتضي فيستقيم علي
قوله الاستدلال لعدم جواز عموم المقتضي عندنا فاما الشيخان فخر الاسلام وشمس
الايمة خالفاه في المحذوف وفرقا بين المقتضي والمحذوف وجوزا عموم المحذوف دون المقتضي
والحديثان من قبيل المحذوف علي اصلهما اضطرا الي تخريج الحديثين علي وجه لا يرد
نقضا علي ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفا العموم فيهما علي الاشتراك دون
الاقتضا وفيه من التمحل ما تري **قوله** والتحريم المضاف الي اخره اعلم ان اصحابنا
العراقيين والكرخي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم المضاف الي الاعيان كقوله
تعالي حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها
للفعل المقصود منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا
عما في مقدوره والفعل مقدوره فاما الاعيان فليست مقدورة لنا اذا كانت معدومة
فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر
وقال قوم من القدرية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل
من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض اولي من البعض
فاما ان يضمر الكل وهو محال فيتوقف في الكل ولان القول بثبوت التحريم علي العموم حيث
يوصف

يوصف العين والفعل جميعا به متعذر فيتوقف ولكنا نقول اذا اضيف التحريم الي العين كان ذلك
كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيصح وصف العين به ومعني اتصافها به خروجها من
ان يكون محلا للفعل شرعا ولم تبق محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن التوقف معني مع صحة
اضافة التحريم اليها ولا الاضمار ايضا لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ
فلا يجوز التوقف والاضمار والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشي كقولك لغلامك
لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشي عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه
فاضافة التحريم الي الفعل كان من قبيل النوع الاول والي العين من النوع الثاني
قال عبد القاهر البغدادي ان الامة اجتمعت قبل هذه الطايفة من القدرية علي تحريم وطي
الامهات والبنات من هذه الاية ويكفرون المتاول لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتاوله
نصا لا يحتمل الا معني واحدا وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان
احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالي لما انها
قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبح فيها فيرد عليهم الاعيان
المحرمة اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم الي الاعيان **قوله**
ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الي حقيقة ومجاز وبعض المسايل مبني عليها
فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق علي حروف التهجي التي هي اصل تركيب الكلام
وعلي ما يوصل معاني الافعال الي الاسما وعلي ما يدل علي معني في غيره علي ما فسر في
علم النحو واطلاق لفظ الحروف ههنا علي المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان
بعضها اسما مثل اذا ومتي وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا فابتدا بها قال
قالوا المطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا
علي قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم البعض علي اصل ابي حنيفة وكما زعم
بعض اصحاب الشافعي وعند جمهور العلما من ايمة اللغة والفتوي انها لمطلق
العطف احتج من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سالوا منه عن السعي
بين الصفا والمروة بايهما نبدا قال ابدوا بما بدا الله تعالي به يريد به قوله تعالي ان

الصفا والمروه من شعاير الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قالوا هكذا ولما احتاجوا الي السوال
ايضا لانهم كانوا اهل اللسان وبقوله تعالي اركعوا واسجدوا والركوع مقدم علي السجود
بالاتفاق واستفيد هذا من الواو وبقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدي ومن عصاهما فقد غوي بيس خطيب القوم انت قل ومن عصي الله ورسوله
فقد غوي ولو كان للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم وبين ما قال ذلك القايل
ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقرا كلام العرب وعند الاستقرا والتامل في موارد
كلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب تقول جاني زيد وعمرو فيفهم
منه اجتماعهما في المجي من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب والمقارنه
لما صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه حينيذ يكون تكرارا او تناقضا ولتناقض قوله
تعالي ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطه لان عكسه في الاعراف لاتحاد القصه ولان الفا
وثم للترتيب ومع للقران فيلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقران دفعا للتكرار
لانه خلاف الاصل واما الجواب عن متمسكهم فلان البداه بالذكر في مصطلح الكلام
يدل علي زياده عنايه بذلك الشي فيظهر به نوع قوه صالحه للترجيح فلذلك رجح
النبي عليه السلام بالتقديم فقال ابدوا بما بدا الله تعالي وصار الترتيب واجبا بفعله
او بقوله لا بالنص وكذلك قوله تعالي اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفناه
به كيف وانه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا
كما رايتموني اصلي او بكون الركوع مقدمة السجود علي ما عرف فلذلك عرف الترتيب وكذا
رده عليه السلام علي الاعرابي لم يكن لافاده الواو للترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما
لعدم انفكاك احديهما عن الاخري بل لترك ذكر اسم الله تعالى علي سبيل التعظيم **قوله**
وفي قوله لغير الموطوه الي اخره هذا رد لما زعم بعض مشايخنا ان الواو للترتيب عند
ابي حنيفه وللمقارنه عندهما بدليل هذه المسله وهي انه اذا قال لغير الموطوه ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار تطلق واحده عنده وثلثا عندهما فلو لم
يكن المقارنه عندهما ينبغي ان يقع الاول ويلغو الثاني والثالث لعدم المحل عنده لو لم

والقيام مقدمة الركوع

يكن الترتيب

يكن للترتيب لو تعلق جمله كما علق فقال و في غير الموطوه انما تطلق الي اخره اي ليس
الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسله بنا
علي كيفية تعلق الثاني و الثالث بالشرط لا انها اوجبت الواو المقارنه او الترتيب ولهذا لو
نجز وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحده بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسله
الاولي باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في المسلتين ثم عند ابي حنيفة ذكر الطلاق
متعاقبة وطالق الثاني والثالث جمله ناقصه تتوقف علي الاولي لا محاله في افاده المعني فتتعلق
الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط والثاني بواسطه والثالث بواسطتين
فاذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزا ينزل علي الوجه الذي تعلق
وعندهما تعلقن بالشرط بلا واسطه فكذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط وذلك لان في
الجمله الناقصه الشرط كالمذكور مره اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
٢٨ الدار فانت طالق فيقع الثلاث بدخلة واحده كما لو كرر الشرط صريحا كما في الجامع الكبير
قوله واذا قال لغير الموطوه الي اخره هذه المسله توهم ان الواو للترتيب فازاح
الوهم بقوله انما تبين بواحده لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في
محله وليس في الكلام ما يدل علي القران ولا في اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول علي الثاني
والثالث فيقع الاول ويلغو الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ولا
لان الواو للقران وقال مالك والشافعي واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة وابن
ابي ليلي تطلق ثلثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلثا
ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم علي قول ابي يوسف تقع الاول
قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلحق
بكلامه شرطا او استثنا فيغير اوله وما قاله ابو يوسف احق لان وقوع الاول لو كان
بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يقع جميعا لوجود المحل مع صحه التكلم كما
قال شمس الايمه **قوله** واذا زوج امتين الي اخره اذا زوج الامتين
فضولي بغير اذن المولي والزوج ثم قال المولي هذه حره وهذه متصلا بواو العطف بطل
نكاح الثانيه كما لو قال اعتقتهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح
واحده منهما وهذه المسله توهم ان الواو للترتيب فقال انما يبطل نكاح الثانية

الامتين

لفوات محل الاجازه لا لاقتضا الواو للترتيب وذلك لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف
في الثانيه يعني بعدما اعتقت الاولى لا يبقى الثانيه محلا للنكاح الموقوف لانه لا محل للامه في
مقابله الحره حال توقف نكاح الامه فانه اذا تزوج امه نكاحا موقوفا ثم تزوج حره
نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامه اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامه الى
الحره والنكاح الموقوف معتبر بابتدا النكاح وليست الامه محلا لابتدا النكاح منضمة الى
الحره فلهذا بطل توقف نكاح الثانيه بعدما اعتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها
بخلاف ما اذا زوج اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه
وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني لان
اخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف اول الكلام على اخره كما توقف على الشرط والاستثنا
واذا لم يغير لا يتوقف ففي مسله الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانيه
الى الاولى صح نكاح الاولى ولما ضم اليها بطل نكاحهما للجمع بين الاختين واذا اتصل
به اخره سلب عنه الجواز فانه باخره يثبت الجمع وبه يبطل نكاحهما فتوقف على اخره — نكاحهما
لهذا لا لاقتضا واو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى
لان صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه
لا يتوقف **قوله** وقد تكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجمله الواقعه موقع
الحال ان لا يدخلها الواو لانه لا اعراب لا يقتضي الكلام الا بعد ان يكون هناك تعلق بين
معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك
معنوي فلذلك يكون مغنيا عن تكلف تعلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة
مستقلة بفايده غير متحده بالجمله السابقه كما في الحال المؤكدة وغير منقطعه عنها لجهة
جامعه بينهما كما ترى في نحو جا زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع
بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
الذي بين الحال وذي الحال من محلاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج
واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر لا يعتق الا بالادا لان الواو
للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان الجمله الاولى فعليه طلبيه والثانيه اسميه
خبريه وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا

بل منه

بين منع على ما عرف بل لكن جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط تعلقت الحريه بالادا كما في قوله ان دخلت الدار راكبه فانت طالق تعلق الطلاق
بالركوب متعلقة بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير عامه الكتب فان
قيل ما ذكرتم عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر فيقتضي ان تكون — يقتضيه
الحريه شرطا للادا كما في قوله انت طالق وانت مريضه اذا نوى التعليق كان المرض شرطا
للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحريه سابقه على الادا لان الشرط مقدم على المشروط
لا محاله فلا يكون معلقا واذا انتفى التعليق كانت الحريه واقعه في الحال قلنا الجواب عنه من
وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقه على الحوض اي الحوض على الناقه وهو
سايغ في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اي انت حر في هذه الحاله وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الادا بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح
منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الادا فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح الحمل
على ظاهره ولا يمكن الحمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبه من الكلام
والثاني قوله وانت حر من الاحوال المقدره كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين
الخلود في حاله الدخول لا من الاحوال الواقعه فان غرض المتكلم عدم وقوع الحريه
في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا للحريه في حال الادا فكانت الحريه متعلقه
بالادا والثالث ان الجمله الواقعه حالا قايمه مقام جواب الامر بدلاله مقصود
المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا فحينيذ كانت الحريه
متعلقه بالادا وقيل انه اذا جعل الحريه حال الادا اي وصفا له لا تسبق الادا
اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفه لا تسبق الموصوف **قوله** وقد تكون
لعطف الجمله اي وقد تكون الواو لعطف الجمله لا كما زعم البعض انه للنظم او
للابتدا فلا يجب به المشاركه في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق
الثانيه واحده لان الشركه في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامه فقد
ذهب دليل الشركه وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجمله عند ابي حنيفه
رحمه الله حتى اذا طلقها لم يجب له شي وقالا ان الواو للحال بدلاله حاله المعاوضه
اذ الخلع عقد معاوضه فيصير شرطا لما بينا ان الاحوال شروط فيجب الالف

عليها اذا الحقها كما في قوله احلها الطعام ولكذا درهم ولكن ان العطف حقيقه
على الحقيقه واجب حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضه لا يصلح معارضا لانه
امر زايد في الطلاق لانه ينفك عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن العوض في الطلاق
والعفا فبخلاف الاجاره لانها لا توجد بدونه بدليل ان العوض اذا دخله صار يمينا
من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او الى الف وانت طالق حتى لم يصح
رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضه اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في
النكاح وساير المعاوضات واذا كان كذلك لا يصلح معارضا لان العارض لا يعارض
الاصلي **قوله** والفا للوصل والتعقيب اي موجب الفا وجود الثاني بعد صح
الاول بغير مهله اي بدون تطاول المده بينهما قال عبد القاهر اصل الفا الاتباع والعطف
فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف
كما في جواب الشرط بالفا فعرفنا ان اعرف المعنيين هو الاتباع ومعنى قوله وان الطف هو ان من بزمان صح
ضروره التعقيب تراخي الثاني عن الاول وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك
كان مقارنا والقران ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ
اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل اخر او توخر الدخول في الثانيه من غير اشتغال بعمل
قوله وتستعمل في احكام العلل اي لاجل ان الفا للتعقيب تستعمل في احكام
العلل لانها مرتبه على العلل ولهذا لو قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو
حر انه قبول البيع ويعتق لانه ذكر الحريه بحرف الفا عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا
يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك بالقبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضا بخلاف
قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا
لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحريه الثابته قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
انشا للحريه في الحال فلا يثبت القبول بالشك **قوله** وتدخل على العلل ان الاصل ان العلل اذا كان لها دوام صح
تدخل الفا على الاحكام على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا تدخل على العلل لاستحاله
تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون
لها دوام لانها اذا كانت دايمه كانت في حاله الدوام متراخيه عن ابتدا الحكم كما
يقال للمحبوس في قيد لما ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتدا

الابشار

باق ويسمى هذا ايضا التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا لو قال ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال لانه بمعناه
ويسمى هذا لان الفا لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق اي تعليق الحريه بالادا كما هو حقيقه حقيقه
الفا والادا صالح لاضافه الحريه اليه كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك ويصير صح
لاحتيج الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير
ضروره ولا يقال دخول الفا على العلل خلاف الاصل كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقه الفا
من وجه لان العله لما كانت مستدامه تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كما قيل وفيه نظر
لان الاضمار وان كان خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقه الفا من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
قوله وتستعار بمعنى الواو الى اخره اي تستعار الفا بمعنى الواو في قوله له علي
درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفا للترتيب ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب
هو التقدم والتاخر بين الشيئين زمانا وهو انما يتحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال
هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام ونحوه والدراهم في الذمه في
حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفا عباره عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس
العطف ويصير كانه قال درهم ودرهم فيصرف الترتيب الى الوجوب وقال الشافعي لزمه
درهم واحد لان موجب الفا لا يتحقق في الدراهم كما ذكرتم ولا يمكن صرفه الى الوجوب وجوب صح
ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشره سبب اخر بعد
وجوب الاول فينفصل لا محاله فيحمل على انه جمله مبتداه محذوفة المبتدا ادخلت لتحقيق
مضمون الجمله الاولى كانه قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار وفيه ترك الحقيقه
والغا الفا من كل وجه لانه يساوي قوله علي درهم درهم والحقيقه احق بالاعتبار من
الالغا ما امكن وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقه من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان
فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف ففيه التعقيب في الوجوب
كما يرجحهما قاله الشافعي **قوله** وثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي
وهو ان يكون بينهما مهله ولهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمروا بشهر ولا يصح ذلك بالفا
واختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفه يظهر في التكلم والحكم جميعا بمنزله
ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان معنى
التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمه دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر

التراخي فيه ايضا تقديرا كما يظهر في الحكم وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه
لا انفصال في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال
لفظا مراعاة لحق اللفظ قوله حتى اذا قال لغير الموطوءة هذا الخلاف يعني اذا قال لغير الموطوءة
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت
عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو ما بعده كما ههنا ولو قدم الشرط والمسئلة
بحالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عنده وعندهما تتعلق الطلقات بالدخول لما بينا
في المسئلتين اعني في تقديم الشرط وتاخيره وينزلن على الترتيب لان باعتبار معنى
يتعلق الكل بالشرط وباعتبار معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا كانت
موطوءة عند وجوده تقع واحدة في الفصلين ولو كانت موطوءة يقع فيهما ولو كانت موطوءة الشرط
عند التعليق واخر الشرط يقع الاول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث
بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث هذا عند ابي حنيفة
يتعلق الكل فيهما ويطلق ثلثا عند الشرط قوله وفي قوله عليه السلام الحديث
اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام
من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير شرع الكفارة منها
قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على
وهذا على الجواز ولنا ما روي انه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه
رتب والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا ثم على حقيقته في هذه الرواية الاخرى لامكان
العمل بها لان الامر بالتكفير بقي على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع
وهذه الرواية هي المشهورة فلا تعارضها الرواية الاخرى لانها غير مشهورة كذا في العلل
الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير
قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك
حقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ما ذكرتم
بكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين
والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وما
ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا

الحقيقة من وجهين حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالامهال اولا في التكفير بالمال
بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير يثبت مطلقا غير مقيد فكان ما قلناه
احق مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه اخر وهو انه عليه السلام علق التكفير
بالامرين الحلف ورؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يتعلق برؤية الخير به اصلا
وانما جعلنا ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب
الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض ولا يقال لما صار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان
عملا بمطلق العطف لانا انما حملنا على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف
ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث واليمين خلاف
اليسار في اصل اللغة وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يمسحون بايمانهم على التحالف وقيل يمينا
سمي الحالف عليه لتلبسه بها ومنه الحديث واليمين مؤنثة في جميع المعاني كما في المغرب
قوله وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا
كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو او لا
بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة فلو قلت ما جاءني زيد بل عمرو احتمل
وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى
بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا
قال الامام عبد القاهر وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة
وانما يصح الاضراب عن الاول ببل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان
لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على
سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا
لانه لا يمكن ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه
الفان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة تدارك نفي انفراد ما اقر به اولا
لا نفي اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع
النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي
نفاها اول الكلام تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدركه بقوله بل الفان
كانه قال حجة لا بل حجتان وكما يقال جاءني رجل بل رجلان وستين سنة بل سبعين

دنا فرقولزمه ثلثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن
الاول ولو رجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول
صحيح فيلزمه المال الا انه لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثنتين وكنا نقول ان الاقرار
في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويزاد بالثاني كما له بالاول وهذا في الاخبار ممكن كما
بينا واما الانشا فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج من العدم الى الوجود ولا يتصور
الغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل تدارك الغلط لانه الصدق
والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشا فلا يصح رجوعه
فتطلق ثلثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة لا بل ثنتين تقع واحدة لانه فصل اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل
لم يبق بعد ما بانت بالاول **قوله** ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن يثبت
به ما يتوهم في الجملة النفي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمروا فلما توهم ان
ان عمروا غير مرئي ايضا ازالته لكن هذا الوهم والفرق بينه وبين بل من حيث ان احدهما
لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد الايجاب والنفي
وهذا اذا عطف مفرد على مثله واما في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات
والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثباتها بعده واما نفي ما قبله فليس
من احكامه بل هو ثابت بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي
الاول واثبات الثاني **قوله** غير ان العطف الى اخره الاستثنا منقطع
لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند
اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما ولا ينافي اخره اخر الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين لا يليق الاتساق
فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثاله فوات المعنى الاول رجل في يده
عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام
فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي
تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى

اخر فيكون هذا ردا للاقرار ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا
وصله اي قوله لكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك من نفسه الى الثاني لا انه
نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني اصلا
لا نفيا الى احد كذا اورده فخر الاسلام في اصوله ولكن فيه اشكال الان لكن المشددة ليست
من حروف العطف بل من الحروف الناصبة لكنهما لما اشتركا في الاستدراك اورده ومثال
فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم
فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال اجيزه ان زدتني خمسين
انه فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعلا واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا
وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون
قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوايد حتى يصح
مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره **قوله** ولاحد المذكورين اعلم ان او
تدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين فيتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل انها
في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او ذاك وللاباحة نحو جالس الحسن او ابن
سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس
بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا
يكون من مقاصده الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن
مجي احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجي حصل من احدهما عينا لا نكرة
اذ لا يتصور الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله السامع فوقع الشك
فظهر ان التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت
في الانشاءات ولنا احدهما غير عين والابهام والانشا لم يتصور في غير المعين فيثبت التخيير
ضرورة التمكن من الابهام والاثبات وليحصل الواجب باختيار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة
في ذلك ولهذا قال في المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره
ابو علي الفارسي في الايضاح **قوله** وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله
احدكما حر انشا يحتمل الخبر اي انشا الحرية ويصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فلهذا

لانه في اصل وضعه خبر كقوله احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما
عليه وضعه فاقتضى حريه سابقه عليه ليصح الاخبار واذا لم يكن الحريه سابقه جعلنا هذا
الكلام انشا تصحيحا له لان اثباتها في ولايته فصار انشا شرعا اخبارا حقيقه حتى لو جمع
بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كما في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه
جعل انشا في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان اي على احتمال
ان الشي الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار اي اختياره للعتق في احدهما بيان حتى جعل
البيان وهو اختيار العتق في احدهما انشا من وجه حتى شرط قيام المحل حال البيان فانه لو
مات احدهما الا ملك تعين الباقي للعتق لان الانشا في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من
كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشا   انشا
مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على العتق واذا اجتمع فيه جنبات الانشا والاظهار
عمل بهما في الاحكام واعتبر جهة الانشا في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير
موضع التهمة فاذا طلق احدى نسايه ولم يكن دخل بهن فتزوج اخت احداهن ثم بين الطلاق
في اخت المتزوجه جاز له نكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له
انشا الطلاق في التي عينها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز له نكاح الاخت واعتبر
انشا في حق العده لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشا الطلاق في الحال **قوله**
واذا دخلت في الوكاله اي اذا دخلت كلمه او في الوكاله بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا
العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باعه صح ولا يشترط اجتماعهما
على البيع ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المامور به وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا
صح وله ان يبيع ايهما شا كما لو قال بع احدهما لان او في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل
انشا والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في التكفير باحد الانواع
الثلاثه بخلاف البيع والاجاره اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا
العبد وهذا او بعت منك هذا العبد بعشره او عشرين يفسد البيع للجهاله وكذا لو دخل
او في المستاجر والاجره بان قال اجرتك اليوم هذا العبد وهذا او قال اجرتك اليوم   منهما
هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجاره لان كلمه او للتخيير ومن له الخيار منهما
غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا مودية الى المنازعة وهي مفسدة

بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما
من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة
شئت يصح العقد استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع
وجه الاستحسان ان هذه الجهاله بعد تعين من له الخيار لا تفضي الى المنازعه لان من
له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بحال الاعتبار لكن يبقى في هذا العقد معنى   من العبدين
الخطر لتردد ما فيه اذ يحتمل كل واحد ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد
كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلثه الايام في الحل تحمل ايضا في الثلاث اعتبارا للمحل   الى
بالزمان لان الحاجه متحققه فيه كما في الزمان لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار   اختيار
من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فيلحق
به ولما لم يحتمل في الشرط اكثر من ثلثه لاندفاع الحاجه بما دونه فكذلك في المحل لاندفاع الحاجة
بما دونه اذ الثلاثه تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء وتصير الزياده لغوا
كما في السراز فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس
العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا   حق
الحكم ثابت في احدهما انكره ففي الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا
اكثر فاستويا فجاز الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلثه بعد ان
كانت المده معلومه ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلثه ايضا لانا نقول انهما
انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلثة ايام بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به
وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البايع
والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البايع
لانه شرع لدفع الحاجه وهو اختيار الارفق ولا حاجه الى ذلك في جانب البايع لان المبيع
لما كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجاره **قوله** وفي المهر كذلك عندهما   رجل
قال ابو يوسف ومحمد اذا تزوج امراة على الف حاله او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة
دينار او تزوجها على الف او الفين او على الف حاله او الفين نسيئة لا يحكم مهر المثل عندهما بحال   لان كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه واوفى من وجه
بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحاله
والالفين النسيئة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شا لان موجب هذه الكلمة
التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم يكن

التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحاله والالف المؤجله لزمه الاقل اذ لا فايده
في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معني قول الشيخ وفي النقد يجب الاقل وقال
ابو حنيفه يحكم مهر المثل في هذه المسايل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل
عنه اذا كانت التسميه معلومه قطعا ولم توجد فوجب المصير اليه وهذا معني قول الشيخ
وعنده يجب مهر المثل ثم عند ابي حنيفه في مسله الالف الحاله والالفين الي سنه ان كان مهر
المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شات اخذت الالف الحاله وان شات كان لها الالفان الي
سنه لانها التزمت احد وجهي الحط اما القدر واما الاجل والمفاصل في ذلك مختلفه فوجب التخيير
وان كان مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شا قولــــــه وفي الكفارات
الي اخره اعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالي فكفارته اطعام عشره مساكين
الايه وفي كفارة الواجبة بقوله تعالي ففديه من صيام او صدقة او نسك وفي جزا الصيد
الثابت بقوله تعالي فجزا مثل ما قتل من النعم الايه واحد من الجمله غير عين والمكلف مخير
في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقها ويسمي هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقها
من العراقيين والمعتزله ان الكل واجب عليه علي سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب
باقيها تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشيا غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد
منها عينا او في واحد غير عين او في الكل علي سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه
خلاف الصيغه والاجماع كيف والتخيير ينافيهما ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم
للمكلف وقت التكليف والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين
الكل علي سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفايه يجب علي الكل
بطريق البدل حتي لو قام به البعض سقط عن الباقين تمسك الجمهور بان الامر بواحد لا
حتي لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتي بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد وذلك
يخالف محل الواجب فتعين وجوب احد الاشيا مجملا بكلمة او ولانها توجب احد الامرين لا بعينه
ولا يفهم منه ايجاب الجميع وهو جايز عقلا وورد شرعا فوجب القول به وليس هذا
تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه
في الفعل وذلك كاف لصحه التكليف قولــــــه وفي قوله تعالي ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عند
مالك رحمه الله اعلم ان كلمة او في هذه الايه للتخيير عند مالك والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير

في لا نوع من انواع قطع الطريق متمسكين بظاهر او فانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا هو
بمعني بل لا بمعني ولا لابد دليلا علي ان المذكور جزا المحاربة فان الله تعالي قال انما جزا الذين يحاربون
الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد محاربه المومنين فان محاربتهم في حكم محاربه
الله تعالي لان المسافر في الفيافي في امان الله تعالي لعدم رسوله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض
له كالمحارب لله تعالي والمحاربه معلومه بانواعها عاده من تخويف الطريق واخذ المال او قتل او
اخذ المال وهذه تتفاوت في صفه الجنايه والمذكور اجزية متفاوتة في معني التشديد فوقع الا
تلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزيه علي انواع الجنايه نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم
وهو ان الجمله اذا قوبلت بالجمله ينقسم البعض علي البعض فلهذا كان انواع الجزا مقابلة
بانواع الجنايه علي حسب احوال الجنايه وتفاوت الاجزيه اذ يستحيل ان يعاقب باخف
الانواع عند غلظ الجنايه وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعه والاجزيه كذلك كيف
وقد نزلت الايه في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روي محمد بن الحسين عن ابي يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجا اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه
الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده لاجل
المال ورجله لاخافه السبيل ومن افرد الاخافه نفي من الارض اي حبس فيكون ورود
السنه علي هذا التفصيل بيانا لمجمل الايه وانما وجب الحد علي من قطع علي اناس يريدون
الاسلام مع ان بنفس الاراده لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد
علي من قطع علي حربي وان كان مستامنا لان معني قوله يريدون الاسلام يريدون احكام
الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا ليتعلموا احكام الاسلام وقيل جاوا علي قصد الاسلام ومن
جا من دار الحرب علي قصد الاسلام فوصل الي دار الاسلام فهو بمنزله اهل الذمه والحد يجب بقطع
الطريق علي اهل الذمه قولــــــه وقالا اذا قال لعبده ودابته اي ابو يوسف ومحمد
فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان ما كان لاحد الشيئين كان
محلا للايجاب باحدهما غير عين واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب يتعين الآخر منهما لا يكون كلا
صالحا له ويدون صلاحيه المحل لا يصح الايجاب اصلا كما في اصول شمس الايمه وهذا

كذا ذكر شمس الايمه في اصوله

يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا وذكر
في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى قوله وعنده هو كلام لكل اي عند ابي حنيفة هو
اي الايجاب كلام لكل يقينا واحدهما غير عين وان غير العين ليس بمحل للعتق ولكن لا نسلم
انه لا يحتمل التعيين بل هو يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الايجاب احدهما على
احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار وكما اذا مات احدهما او
باعه يتعين الاخر للعتق ولو لم يكن محتملا كلامه لما اجبر ولم يعتق واذا كان المعين محتملا يحمل
عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغا
ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده قوله وهما ينكران
الاستعارة اي ابو يوسف ومحمد يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم هنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه قوله وتستعار للعموم فتصير
بمعنى واو العطف اعلم ان كلمة او تستعار للعموم بدليل يقترن به فتصير شبيهة بواو العطف وذلك
اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب عن سوال وهو ان
يقال لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيحنث
بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى
ولم يوجد الا هتك واحد وانما تعم في النفي لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من
ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء انتفا الجميع ان كان خبرا كما في النكرة وان كان نهيا وليس
في وسعه الانتهاء عن احدهما غير عين الا بحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان
عاما فصار شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس كعين الواو اذ لو كان كذلك لم
يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك تصير بمعنى الواو في موضع
الاباحة كما لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما عم في هذا الموضع لان
الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شي غير عين يوجب العموم ضرورة التمكن
من العمل فاذا قال جالس الفقهاء او المحدثين يعم منه جالس احد الفريقين او كليهما
ان شيت كما لو قال بالواو ولكن تفارق الواو من وجه اخر وهو ان او تفيد اباحة الجمع واباحة
الانفراد وفي الواو لا يجوز الا الجمع قوله وقد تستعار بمعنى حتى اعلم ان او

بلغ

للعطف

للعطف كما مر بيانه وتجعل بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون
احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية
كلمة ٣ بان كان يحتمل الامتداد والفرق بينهما ان حتى تجي بمعنى العطف دون الا ان والثاني ان في
جزأ ٣ حتى يكون الثاني من الاول او عنده ولا يشترط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من
الامر شي او يتوب عليهم قال الفراء او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان ومعناه
على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شي حتى يقع توبتهم او تعذيبهم
وما عليك الا تبليغ الرسالة والجهاد حتى يظهر الدين وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن
ان يعطف على شي او على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي
فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمال
كل واحد منهما منتهيا بتعيين صاحبه فتشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها والكلام
يحتملها لان نفي الامر يحتمل الامتداد فجعل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك
من امرهم شي الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم قيل سبب نزول
الاية ان النبي عليه السلام استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه لما شج وجهه
عليه السلام يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعو عليهم بالهلاك فقال عليه السلام
ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فنزلت الاية ونهي عن سوال الهداية ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها
ولم يتعذر هنا لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو يكبتهم وتجعل
قوله ليس لك من الامر شي اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او
يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شي
انما انت عبد مبعوث لانذارهم وتنصب يتوب باضمار ان وتجعل ان يتوب في حكم اسم
معطوفا او على الامر اي ليس لك من امرهم شي او من التوبة عليهم او من تعذيبهم
ونظيره من المسائل ما قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا ولو دخل
الاخرى اولا برّ في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام
يحتمل الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية ليمينه

فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاولي بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع
الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فانه يجوز عندهم والاولي
ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتي لو قال او ادخل
بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير ويقال تعذره باعتبار ان الفعل مع ان في حكم الاسم
وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم علي الفعل وهو فاسد فلذلك
جعل بمعني الغاية **قوله** وحتي للغاية كالي اعلم ان كلمة حتي وضعت للغاية
في كلامهم واصلها كمال معني الغاية وخلوصها كالي قال الله تعالي حتي مطلع الفجر وان
افترقا باعتبار ان مجرور حتي يجب ان يكون آخر جزء من الشيء وما يلاقي آخر جزء منه نحو اكلت
السمكة حتي راسها ونمت البارحة حتي الصباح ولا تقول حتي نصفها او ثلثها كما تقول الي
نصفها والي ثلثها لان ذلك ليس بشروط في مجرور الي وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتي ليس بداخل
فيما قبلها كما في الي وقد صرح في شرح الملحة فقيل ما اكل الراس وما نيم الصباح في مسألة
السمكة والبارحة هكذا قال ابن جني وابو نصر الصفار والامام البزدوي وعند الامام عبد القاهر
أن ما بعد حتي داخل فيما قبله نص في المقتصد وتابعه في ذلك جار الله الا ان هذا لا يستقيم
علي الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتي بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية
والا فلا وعلي هذا نص المبرد في المقتضب وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا
ذكر التيسير في ايضا **قوله** وقد تستعمل للعطف اعلم ان حتي تستعمل للعطف
لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية
تعقب المغيا ولكن مع قيام معني الغاية كقول العرب استنت الفصال حتي القرعي هذا مثل
يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم لعلو قدره والاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما
معا في حالة العدو والقرعي جمع قريع وهو الرديء قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال
فجعلوه عطفا هو غاية لانه الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها
لم تخلص للغاية **قوله** ومواضعها في الافعال ان تجعل غاية بمعني الي اي مواضع
كلمة حتي في الافعال ان تجعل غاية بمعني الي من غير ان تكون جملة مبتداة كقوله سرت حتي
ادخلها او غاية هي جملة مبتداة كقولك خرجت النساء حتي خرجت هند ودلك لانها في
الاصل للغاية فوجب العمل به مهما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح

فيه ضرب

فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دلالة علي الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتي
تصيح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين وكلاهما يحمل علي المجازاة
بمعني لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء
عادة كما ينتهي بوجود الغاية وانما يحمل علي المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية
حتي لو صلح الآخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يحمل للغاية نحو ان لم اضربك حتي
تصيح فعبدي حر ونظير ما لم يكن الصدر قابلا للامتداد قولك عبدي حر ان لم تخبر فلانا بما
صنعت حتي يضربك فلا يحمل حتي ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد ونظيره ما لم يكن الآخر صالحا للانتهاء كقولك عبدي
حر ان لم اضربك حتي تضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر في يمينه ايضا
لان الضرب ان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا علي
الانتهاء بل هو داع الي زيادة الضرب فيحمل علي الجزاء **قوله** فان تعذر ذلك يحمل علي
العطف اي ان تعذر ان يجعل لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معني الغاية
قوله وعلي هذا مسائل الزيادات اعلم ان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات في رجل
قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتي تصيح او حتي تشتكي يدي او حتي يشفع فلان او حتي يدخل
الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فيجعل
غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب علي الحقيقة عرف
بخلافه بترك ويعمل بالعرف كما لو قال ان لم اضربك حتي اقتلك او حتي تموت فهذا يحمل علي الضرب
الشديد باعتبار العرف ولو قال عبده حر ان لم آتك حتي تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان
قوله حتي تغديني لا يصلح دليلا علي الانتهاء بل هو داع الي زيادة الاتيان فلا يمكن حملها علي
حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون بمعني
لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان علي وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبده
حر ان لم آتك حتي اتغدي عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
غاية للاتيان بل هو داع الي زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء
لاتيان نفسه لان المكافأة في غير الكلام فلم يصلح للمجازاة فحمل علي العطف المحض لتصحيح الكلام
فكان شرط البر وجودهما حتي اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدي من بعد غير متراخ

عن اليوم كو اذا استعير للعطف استعير بمعنى الفا دون الواو لان الفا للتعقيب فكان التجانس بر م
بينه وبين الغاية اشد **قوله** ومنها حروف الجر فالبا للالصاق وتصحب الاثمان اي
ومن حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى
الاسم نحو مررت بزيد والمال لزيد ~~[illegible]~~ اما البا فللالصاق بدلالة استعمال العرب فيه
وهو قوي دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا
به فما دخل عليه البا فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فلذلك تصحب الاثمان حتى
لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل
القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كما في المبسوط بخلاف
ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة تكون
سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان البا للالصاق فاذا قرنه
بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده
لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده
لصحة البيع بخلاف ما اذا لم يقرن بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون البا م
مبيعا والمبيع الدين لا يكون الا سلما فيشترط تاجيله **قوله** ولو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فكذا اي لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق حتى لو
اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق
الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاولى الشرط الاخبار الملصق بالقدوم لان البا للالصاق
والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الاخبار بطريق الصدق
فلا يحنث بالاخبار كاذبا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث مجرد
الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني
للاخبار فصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون
غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب وكذا لو
قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن بخلاف قوله الا ان آذن لك
حيث لا يشترط تكرار الاذن لان البا للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار
المستثنى خروجا ملصقا باذنه والمستثنى نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان
بالاذن
خرجت

خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار
عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي ساير انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا
خرجت بغير اذنه تحنث بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه تعذر الحمل هنا على الاستثنا لعدم
المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية بينهما من المناسبة لان
ما بعد الغاية وما بعد الاستثنا يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدها **قوله**
وفي قوله انت طالق بمشيه الله تعالى اي لو قال انت طالق بمشيه الله او بارادته او بمحبته او برضاه
لم تطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيه لا يقع قبل المشيه اذ لا يتحقق الالصاق
بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق
بمشيه الله تعالى ابطال للايجاب كما عرف فلهذا لا يقع شي كما لو قال ان شا الله وكذلك التعليق
بالرضا والمحبة لا يقال لم لا تحمل البا في مسالة المشيه واخواتها على السببية لانها قد تستعمل
بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا واذا حملت على السببية تطلق في
الحال كما لو قال انت طالق لمشيه الله تعالى لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه لانا
نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب
لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق الملصق زمانا لا يمكن الالصاق به والترتيب الزماني
في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانهما يتقارنان زمانا **قوله**
وقال الشافعي رحمه الله الى اخره قال صاحب المحصول البا اذا دخلت على فعل متعد بنفسه
كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق
بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض
فحينئذ يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله اسم البعض فيكون تقدير الواجب
بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى لقول من
يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض
بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل وكان فعله بيانا لانا نقول علمهم
الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح
بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب فكذا هنا وقال مالك
رحمه الله البا صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد فلا كان للبا كقوله تعالى

تثبت بالامر فصار التقدير وامسحوا رؤوسكم فيلزم مسح الكل ولكنا نقول اما القول بالتبعيض
فلا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان البا للتبعيض لتكررت
الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل
عدمه واما الصلة فلان فيه الغا الحقيقة من غير ضرورة فحملنا البا على حقيقتها في هذه
الاية وهي الالصاق والتبعيض فيها يثبت بطريق اخر لا بالبا وبيان ذلك ان المسح لا بد له من
اله ومحل واذا دخلت البا في الاله كان الفعل متعديا الى المحل مفعولا به فيتناول جميع — ويصير المحل م
المحل كقولك مسحت الحايط بيدي لانه اضيف اليه جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا
الى الاله وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك
مسحت بيدي بالحايط واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤوسكم فلا يقتضي استيعاب
الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع اليد المسح
على الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر
اليد والاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة
فيكتفي بالاكثر الذي يحكي حكايه الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق
لا بحرف البا كما زعم الشافعي ولا يقال قد دخلت البا في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه لانا نقول ثبت الاستيعاب هاهنا بالسنة
المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
وبمثلها يزاد على الكتاب وفيه بحث يعرف بالتامل واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله في تقدير
فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض
في عامة الاعضا بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك هاهنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به
لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا على الايات
الثلث في فرض القراءة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على
ما عرف الان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال
في الاية وقال بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام
هاهنا الطريق الاول لانه اسلم **قوله** وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلا
يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي

على من

على من يلزمه الاستعلا في لفلان على دين في الايجاب دون غيره فكانت في مثل هذا الموضع
للايجاب باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان على الف تكون دينا لان حقيقته للزوم الا ان
يصل به الوديعة فيقول له على الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة
ثم انها تستعار للبا لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشي متى لزم الشي كان ملتصقا به لا
محاله ولان حروف الجر تنوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم
وتستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزا يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده
فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
تحمل م — الاسقاط كالبيع والاجاره والنكاح كانت بمعنى البا التي تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر على
ما يليق بالمعاوضات وهو البا بطريق العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ولا تحمل على
الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله
فيصح الكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال
عوضه فاذا قالت طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة تجب ثلث الالف عندهما كما في قولها
بالف ويكون الواقع باينا وعند ابي حنيفه للشرط لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعليق ولم
يمنع معنى المعاوضه صحه التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث
اي تعليقا لا التزام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امرها بان طلقها واحده لم يجب
المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال وتكون على
بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزا **قوله**
ومن للتبعيض فاذا قال من شيت الى اخره قال المحققون من ائمة النحو من في الاصل لابتدا
الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبعضة في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا
من في م — الرجس من الاوثان ومزيدة في قولك ما جاني من احد راجع الى هذا فان قولك اخذت
من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتدا غايته وكذا معنى قوله ما جاني من
احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه وكذا معنى قوله فاجتنبوا جعل مبدا الاجتناب
الاوثان فيكون معنى ابتدا الغاية مستفادا من الجميع لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع
وهذا هو المختار الا ان بعض الفقها لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصيلا فيه
وفيما سواه دخيلا واليه مال فخر الاسلام وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض

و لابتدا الغايه جميعا عند الفقها وكل واحد في موضعه حقيقه واما المسله فقد بيناها في باب
العام في مسله من شيت من عبيدي عتقه **قوله** والي لانتها الغايه هذه الكلمه موضوعه
لانتها الغايه علي مقابلة من يقال سرت من البصره الي الكوفه فمقطع سيرك كان البصره مبداه ما الكوفه
ولذلك استعملت في آجال الديون لان اجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنه فلا تكون
للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتاجيل والتاخير ومعني التوقيت ان يكون الشي ثابتا في
الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها ايضا كقولك اجرتك هذه الدار
الي شهر وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعني التاخير والتاجيل ان لا يكون الشي ثابتا
في الحال ايضا كالبيع الي شهر فانه لتاجيل المطالبه الي مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبه
ثابته في الحال وبعد الشهر ايضا **قوله** فان كانت قايمه بنفسها اي موجوده قبل
التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الي المغيا لم تدخل الغايه في حكم المغيا لانه اذا كانت
قايمه بنفسها لم يستتبعها المغيا كقوله لفلان من الحايط الي هذا الحايط لم تدخل
الحايطان وان لم تكن اي وان لم تكن قايمه بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام
متناولا لها اي واقعا علي المغيا والغايه جميعا تدخل وكان ذكر الغايه لاخراج ما وراها للغاية
فتبقي الغايه داخلا كالمرافق في قوله تعالي وايديكم الي المرافق عند علمائنا الثلثه لانها
لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذ اللفظ يتناول الايدي الي الاباط وبعد ذكرها لا
يتناول ما وراها فكان ذكرها لاسقاط ما وراها ولا ينافيه ان الي بدل الجار والمجرور متعلق
وهو قوله تع فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور
ولا مضمر لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط
دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معني ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر
ولهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الايه ان الي تفيد معني الغايه مطلقا فاما
دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل **قوله** وفي للظرف هذه زائدة
الكلمه تجعل ما تدخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل
زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا علي معني ان العلم جعل وعا لنظره وقلبه
وعلي معني انه صرف العنايه الي حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها علي لما
قلبه وهمته وعلي هذا مسايل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل يلزمه كلاهما

لانه اقر بغصب ثوب مظروف في ظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد
هما سواء في قول الرجل انت طالق في غد او غدا حتي لو نوي اخره في قوله في غد لا يصدق قضا كما
لا يصدق في قوله غدا لان حذف حرف في واثباته في الكلام سوا اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعه وقوله في غد
وخرجت في يوم الجمعه وفرق ابو حنيفه رحمه الله بينهما وقال لو نوي اخر النهار يصدق ديانه
وقضا وفي قوله غدا يصدق ديانه لا قضا لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطه
اقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ان
انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به في جواز الاخبار عنه
بالذي كما في المفعول به كما لو قلت متسعا سرت يوم الجمعه الذي سرته يوم الجمعه كما تقول
الذي ضربته زيد ولم يجز ان تقول الذي سرت فيه يوم الجمعه واذا اتصل به الفعل
بواسطه حرف في اقتضي وقوعه في جز اذ ليس من ضروره الظرفيه الاستيعاب فاذا ثبت
ذلك قلنا اذا قال غدا ونوي اخر النهار لم يصدق قضا لانه يقتضي استيعاب الطلاق جميع الغد
فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوي اخر النهار فقد غير موجب
كلامه الي ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضا ولكنه يصدق ديانه لانه نوي محتمل كلامه ولو
قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جز من الغد مبهم واليه ولايه التعيين فاذا نوي اخر الحقيقة
النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا فيصدق قضا وديانه واذا لم ينو شيا كان
الجز الاول لعدم المزاحم وللسبق فلذلك يقع فيه وكذا مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع
علي صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع علي صوم ساعه ولا يجز ان ينوي الصوم الي الليل في
وقت لم يتغط بعد ذلك **قوله** واذا اضيف الي مكان يقع اي اذا اضيف الطلاق الي المكان
بان قال انت طالق في الدار او في الدار طلقت في الحال حيثما كانت لا اختصاص للطلاق بالمكان
الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فحينئذ تصير بمعني الشرط ولا تطلق
في الحال لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع المجاز فيصح ارادته وتصير في معني الشرط
لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق علي معني ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقي فيتعذر العمل بالحقيقه
فيجعل مجازا عن معني المقارنه لان في الظرف معني المقارنه فصار بمعني مع فيتعلق الطلاق
بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتي يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه فلهذا قال

بمعنى الشرط وقال بعضهم تجعل مجازاً لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد
منهما الشيء يتوقف عليه الجزاء فعلى هذا يقع الطلاق متأخراً عن الدخول ولكن الاول اصح فانه
لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط
لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق اليه اشار الامام القاضي فخر الدين خان **قوله**
ومع للمقارنة المقارنة معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع فلذا يقع تطليقتان في قوله
انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل وذكر في الهادي للسيد
ان مع اذا كان ساكن العين فهو حرف وان كان متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة
وفي الصحاح قال محمد بن السري البصري الدليل على انه اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد
يسكن وينون تقول جاءوا معاً وفي بعض كتب النحو انه من الظروف فيجوز ان يكون انتصابه على — التركيب
الظرف كانتصاب عند بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم
وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن
تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته **قوله** وقبل للتقديم اي للسبق فاذا
وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعاً في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى لو قال
لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
تطلق للحال ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال لها
واحدة بعدها الكناية يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة فالاصل ان الظرف
اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي — اذا م
ايقاع في الحال لكونه مالكاً للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في
الحال فثبتنا في وسعة القبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها — قوله م
ولا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي
وايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد [illegible] — والايقاع في الماضي ايقاع في الحال م
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان وفي قوله بعده
واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية وقيد حكم بعد في الطلاق
بقوله وحكمهما في الطلاق ضد حكم قبل احترازاً عن الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد
درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعده درهم قد وجب وبعده درهم ثابت

ولا يفهم من الكلام الا هذا والقبل والبعد مبنيان اذا قطعا عن الاضافة ونوي بهما على الضم
اما اذا لم يكن المضاف اليه المحذوف منوياً يكونان معربين **قوله** وعند للحضرة حتى لو قال
لفلان عندي الف درهم كان وديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب في اصل الوضع وهي تحتمل
القرب من يده فيكون اقراراً بالامانة وتحتمل القرب من ذمته فيكون اقراراً بالدين فلا يثبت به الا
الادنى وهو الوديعة الا ان يقول المقر ديناً لان قوله عندي محتمل فيصح تفسيره باحد المحتملين
كما في المبسوط وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا
خلافاً لزفر ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلاثاً في ثلاثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة — يوم م
الظرف يكون الكل ظرفاً واحداً فلا يثبت الا واحدة وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف يتجرد
كل يوم بكونه ظرفاً وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم وذلك ان صيغة كلامه وصف
لذلك وصفها بالطلاق في كل يوم وبالتطليقة الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه
ايقاعاً ضرورة تحقق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في
للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفاً له لا يصلح الغد ظرفاً له
بعد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط **قوله** وغير تستعمل صفة — التجرد م
الى آخره اعلم ان غيراً من الاسماء اللحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة
وتستعمل صفة للنكرة حينئذ لا يتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف وتستعمل استثناء بمعنى
الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين كونه صفة واستثناء
انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيداً جاء او لم يجيء بل كان خبراً ان غيره جاء ولو قال
جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالاً على ان زيداً لم يجيء والفرق ان استعماله صفة تختص بالنكرة — الثاني م
واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه
درهم لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم
الا دانقاً اي ينقص من الدرهم دانق والدانق اسم [illegible] الذي يكون اربعة منه درهما
ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب
فكذلك عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانسه
الدينار صورة فيكون من الاستثناء المنقطع وهو طريق المعارضة كاستثناء الثوب وعند ابي حنيفة
وابي يوسف ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف

لصحة الاستثنا لما ياتي في باب البيان ان شا الله تعالى **قوله** ومنها حروف الشرط اي
ومن حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار
ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر
بخلاف ساير الفاظ الشرط **قوله** وانما تدخل على امر معدوم اي تدخل حرف ان على كلام
معدوم لانه للمنع او الحمل والمنع عن الموجود والحمل عليه لا يتحقق على خطر اي متردد بين
ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المحقق لا مع المحقق الغد بالنظر
الى العاده ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غد او طلعت الشمس اخرج لانهما كالعدم خرج
او لم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا تدخل على الاسما لان معنى الخطر في الاسما لا يتحقق
ولهذا قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما
قبل ان يطلقها لان ان للشرط المحض وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا
ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بيسير
لان الشرط يتحقق فيها فاذا لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت
في العده وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو ترك
التطليق فصار فارا فترث وفي النوادر لا تطلق بموتها لان الياس انما يحصل بموتها لانه
قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضا محل الطلاق بخلاف
الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس عن التطليق منه والصحيح انه بموتها
كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر
من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والحل باق فيقع والمعلق كالمرسل حكما لا حقيقة
فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقه الارسال فلهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال
في هذه الساعه اللطيفه ولا ميراث للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية
عند الموت كذا في المبسوط **قوله** واذا الى اخره ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها
وهو مضاف ابدا الى جمله فعليه وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب
المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون
ولهذا اختص اذا بالجمله الفعليه لانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى الشرط كما في قوله تعالى
والليل اذا يغشى فجاز كونها اي كلمة اذا مرة بمعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء مرة
ويترتب

وتستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا مشتركه بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في
الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفه رحمه الله وعند البصريين
هي موضوعه للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد
بمسح
واذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفه ما لم يمت احدهما كما في قوله
ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق
الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وله ان اذا تستعمل للوقت كقول
الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وتستعمل للشرط الخالص
كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك الحوايج الفقر فتجمل وذا مخصوص
بان ولا تدخل في متى كذا قيل وفيه نظر ولان اصابه الخصاصه على خطر الوجود وليست بكاينه
لا محالة منتظرة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكاين او المنتظر الذي لا
ريب فيه عادة او شرعا كخروج الغد والقيامة والصلاة فلو بقي فيها معنى الوقت لما جاز استعمالها
في الامر المتردد بخلاف متى فانها تستعمل في الامور الكاينه واذا ثبت الوجهان في اذا على التعارض
احتمل الوقت والشرط الخالص كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في
ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيا اما اذا
نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة بالاتفاق
لان
التحويل ويسمى ما هذه ما المسلطة بمعنى تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه كقول
اذ ما اتيت اكرمك فما هي التي سلطت اذ على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته
ملحقا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا ما صلة كذا في كتاب بيان حقايق
الحروف ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل بها مبهما جعل للشرط ولزم
في باب المجازاه وجزم بها كان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله متى لم اطلقك
او متى ما لم اطلقك فانت طالق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه وكلما ومن وما يستعمل
للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم **قوله** وروي عنهما اي عن ابي يوسف
ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون
الثانيه جوابا للاولى لكن لا انه يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو يجعله للمضي
وان كان مستقبلا وهو معنى قولهم لو لامتناع الشي لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق

وقوعه بوجود الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول لان الفعل اذا علم في الزمان

الماضي استحال وقوعه بعد فكان الثاني ممتنعا ايضا ضروره لتعلقه به فعلى هذا لو قال العبد

لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق

لان معناه لو كنت دخلتها الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو

كلمه ان في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال كان وعليه تخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله

انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعه عن ابي يوسف في

نوادره وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكر محمدا شمس الائمه في اصوله وليس في هذه المسئله

نص عن ابي حنيفه **قوله** وكيف سوال عن الحال الكلمة كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك

اخره لالتقا الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان اليا وهي للاستفهام عن الاحوال تقول

كيف زيد اصحيح ام سقيم قال سيبويه كان القياس ان تكون شرطا الا انه يدل على الحال والاحوال

شروط الا انه يدل على احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحه والشيخوخه والكهوله

فلم يستقم ان يقول فيه كيف تكن اكن وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما جاز ان تجازي كيفما تفعل

افعل واذا ثبت انه سوال عن الحال قال ابو حنيفه فيمن قال لامراته انت طالق كيف شئت تطلق

قبل المشيه ثم ان كانت غير موطوه فقد بانت لا الى عده ولا مشيه لها وان كانت موطوه فالتطليقه

الواقعه رجعيه والمشيه اليها في المجلس بعد ذلك فان شات البائنة وقد نواها الزوج تطلق

بائنة وان شات ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلاثا وان شات واحده بائنه وقد نوى الزوج

ثلاثا فهي واحده رجعيه وان شات ثلاثا وقد نوى الزوج واحده بائنه فهي واحده رجعيه

لانها شات غير ما نوى فلا يعتبر ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نيه الزوج لانه لما فوض الامر

اليها يجب ان تستقل بايقاع ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات لانا نقول انما فوض

اليها حال الطلاق والحال مشتركه بين البينونه والعدد فيحتاج الى النيه لتعيين احد

المحتملين وعن ابي بكر الرازي والطحاوي ان نيه الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق

بائنا وثلاثا في قول ابي حنيفه فان قيل كيف ايضا فالى موجود فيصير استيصافا وقد يضاف

الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه كما في قولك كيف شيئت وافعل كيف شئت فدل

ان الفعل يكون منه بمشيته قلنا لا ننكر دخوله على معدوم سيوجد ولكنا نقول انه لا

يتعرض للاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله فقوله طلقي لطلب الفعل والتفويض

قبل الدخول كيف ولا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب

وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فما قاله

ابو حنيفه حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط وعند

لا يقع عليها شي ما لم تشا فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفه وعلى هذا لو قال لعبده انت

حر كيف شئت عتق عنده بلا مشيه وعندهما لا يعتق بلا مشيه كذا في المبسوط وهذا معنى

قول الشيخ فان استقام والا بطل ولا يقع عندهما ما لم تشا في المجلس هما يقولان لما فوض

وصف الطلاق اليها كالرجعيه والبينونه والعدد يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها

ضروره ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار

الطلاق على اي وصف شات مفوضا اليها وله انه انما يتاخر الى مشيتها ما علقه الزوج

بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى الاصل فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا

الصفه الى مشيتها لما ان الاستخبار عن وصف الشي قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوه

وفي العتق لا اثر لمشيه الوصف بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفه بان تجعله بائنا او ثلثا كما بينا

فيصح تفويضه اليها وقالا اي ابو يوسف ومحمد ما لا يقبل الاشاره اي ما لا يتاتى فيه الاشاره

من الامور الشرعيه كالطلاق والعتاق ترجع الكلمة الى الاصل فحاله اي وصفه بمنزلة اصله لان

اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما يعرف باوصافه واثاره الى اصله لا يعرف

الطلاق لتعذر حملها على السوال عن الحال بدون وجود الاصل ولو لم تحملها على الاصل لاحتجنا

الى الغايه والعمل بما ذكرنا اولى من الالغا واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى

دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال الصنعه

قوله وكم اسم للعدد الواقع كم اسم غير متمكن موضوع للكنايه عن الاعداد وفي الصحاح كم

اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شددت اخره وصرفته فقلت اكثرت

من الكم والكميه فاذا قال لها انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيه ويتقيد بالمجلس وكان لها ان

تطلق نفسها واحده او ثنتين او ثلثا بشرط مطابقه اراده الزوج وذلك لان كلمه كم للعدد

المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضا كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق

طلقة واحده واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحده وهذا معنى قول

الشيخ كم اسم للعدد الواقع وعلى هذا كان كذلك فقد دخلت المشيه على نفس الواقع الذي

لتعديه

هو الحد تعلق اصله بالمشيه بخلاف كيف فلما كانت للعدد المبهم صارت عامه فكان لها ان
تشا الواحده او الثنتين او الثلاث واذا لم يكن في كلامه دلاله علي الوقت تقيدت المشيه بالمجلس
الجهل اشير في شرح الجامع **قوله** وحيث واين اسمان للمكان اي للمكان المبهم
وبنيا لمشابهتهما بالغايات لانهما لم يجيا الا مضافة الي الجمله والضم والكسر والفتح لغة
في حيث لما الضم فلمشابهتها الغايات واما الكسر فلالتقا الساكنين واما الفتح فلاستثقال
الكسره مع اليا فاذا قال انت طالق حيث شيت او اين شيت لا تطلق قبل المشيه وتتوقف
بالمجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقي ذكر المشيه في
الطلاق فيقتصر علي المجلس ولا يقال اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شيت فينبغي ان يقع
في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار لانا نقول لما تعذر العمل بالظرف فيجعلناهما مجازا
لحروف الشرط لمشاركتهما في الابهام والاستعارة اولي من الالغا ولا يقال لم لا يجعل بمنزله
اذا ومتي حتي لا يبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا ومتي وفيه رعاية معني الظرف فيه لانا نقول
لما جعلناهما مجازا لمعني الشرط فجعله مجاز الحرف ان اولي اذ هو الاصل في باب الشرط وما
وراه ملحق به كذا في الفوايد الظهيريه ولقايل ان يقول لما جعل مجازا لمعني الشرط الذي الشرط م
فيه جهة الحقيقة ولي **قوله** الجمع المذكور ذكر شمس الايمه من جمله حروف الحروف م
المعاني الموضوعه لعلامة الذكور والاناث في لومه في الغايبة والمخاطبة وبين العلما الخلا
في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامه الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولا يتناول الاناث المنفردات وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله يقول لا يتناول الاناث الا
بدليل لو ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصه بالاتفاق قالوا لان كل علامه تختص
بفرق باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقه والكلام عند الاطلاق محمول علي حقيقته واستدلوا
بقوله تعالي ان المسلمين والمسلمات فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما الايه م
بعده تكرارا بلا فايده وقيل في سبب نزوله ان النسا شكون الي رسول الله صلي الله عليه
وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران فانزل الله هذه الايه فلو كانت صيغة الذكور تتناولهن
مع الرجال لم يكن لسوالهن معني وقد كن اهل اللسان ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب
الذكور علي الاناث في الخطاب وادخال النسا تبعا للذكور لانهن اتباع لهم في اصل الخلقه الا ترى
ما قلنا قوله تعالي ربنا ظلمنا انفسنا والقايل ادم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات
فلتطييب

فالتطييب قلوبهن علي ما ذكر في سبب نزول الايه وقد عرفن دخولهن واعتقدنا الوجوب
عليهن كما علي الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر ففي ذلك نزلت الايه وعلي هذا الاصل
المسله المذكورة في المتن **قوله** واما الصريح فكلام اراد بالظهور البين الانكشاف
التام وبه احترز من الظاهر وقيل لا بد فيه من قيد اخر وهو بالاستعمال او بالعرف
ليتميز به عن النص والمفسر واليه اشير في الميزان الا ان الشيخ تركه لان الاله مورد التقسيم
عليه اذ هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال وقيل لا حاجه الي ذكر هذا القيد
لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثره الاستعمال فعلي هذا
يدخل النص والمفسر في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل
مجرد الظهور واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشمس الايمه ولكن اشتراط الاستعمال
اصح بدلاله مورد التقسيم **قوله** وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي
بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه
الذي دل عليه سوا كان حقيقه او مجازا حتي استغني عن العزيمه اي من غير نظر الي
ان المتكلم اراد ذلك المعني او لم يرد فاذا اضاف الطلاق او العتاق الي المحل فباي وجه
اتي فيهما يثبت الحكم حتي لو قال يا حر يا طالق وقال اردت بذلك يكون ايقاعا نوي او لم ينو
وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجري علي لسانه انت طالق او انت حر يثبت العتاق
والطلاق اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنيه عن موجبه الي محتمله فله ذلك ديانه لا قضا
قوله واما الكناية فما استتر المراد اي استتر بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد
كل كلام يحتمل وجوها يسمي كناية فيدخل فيه المشكل والمشترك وامثالهما ولكن الصحيح هو
الاول لما ذكرنا من دلاله مورد التقسيم **قوله** مثل الفاظ الضماير فانه هو مثلا الاول كلام هو
لا يميز بين اسم واسم الا بدلاله اخري ولا يقال الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال انما م
وقد شرطتم قبل الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها وضعت فان المتكلم م
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا فيكني عنه لا انها كنايات
قبل الاستعمال كما ان الالفاظ الموضوعه لا تكون حقيقه قبل الاستعمال فكذلك الضماير فتكون
داخله في التعريف **قوله** وحكمها اي حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنيه
او ما يقوم مقامها من دلاله الحال **قوله** وكنايات الطلاق سمي الفقها الالفاظ التي لم

يتعارف بها ايقاع الطلاق كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية مستتر
المراد والمعني وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة علي السامع لان كل واحد من اهل اللسان
يعلم معني البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار معني التردد فيها تتصل بهذه الالفاظ لاحتمال
من م — ان يراد بها البينونة من جهة الخيرات او جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميناها
بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الي النية فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجبها من
غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي
وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي الواقع بها الطلاق رجعي وهو مذهب عمر وعبد الله
بن مسعود رضي الله عنهما وهذا الخلاف راجع الي ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده
وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة
الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالي ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره
ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث ولم يجعل له بعدها الا حلا فاثبات الطلاق القاطع بغير
بدل يكون علي خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن بنيته كانت هذه الالفاظ كنايات
حقيقة م — عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج
الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق
انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الي التفصي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا
ولانه يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فيثبت ان الابانة
مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول
عن حقايقها فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الي انه لا دليل
علي كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل علي ذلك
بلغ — **قوله** الا اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة م هذا استثنا من قوله كانت بوائن الا في هذه
الالفاظ الثلاثة فان الواقع بهذه الثلاثة رجعية لان وقوع البينونة باعتبار دلالة
قوله م — اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ علي البينونة اما اعتدي فانه للحساب يقال
اعتد دراهمك اي احسب عددها ولكن لا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان تجعل عاملا
بنفسه لان اعتدي محتمل في نفسه لاعتداد نعم الله تعالي او اعتداد الدراهم او اعتداد
الاقرا اي احسبي الاقرا فاذا نوي الاقرا زال الابهام فيثبت به الطلاق بعد الدخول بطريق

الاقتضا

الاقتضا لانه لا يتصور عد الاقرا الا بتقدم الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة
الامر والضرورة ترتفع باصل الطلاق فلا حاجة الي اثبات وصف زايد وهو البينونة فيكون
الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوي طلاقا بائنا وقبل الدخول بطريق الاستعارة
ثبوت المقتضي م — للطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضا اذ لا بد للمقتضي من الوجود ولا وجود للمقتضي
هنا وهو عد الاقرا لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق
لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يقال كيف جوزتم استعارة
الحكم للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان المسبب اذا كان مختصا
بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وهنا كذلك لان الطلاق
علي ما عليه الاصل معقب للعدة او نقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب
العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت
وكما بعد الوفاة والوفاة ليست بطلاق لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة
واحترز والها الفراش شبيها بالطلاق فاوجبت العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب
بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد بالاقراء الثابتة بقوله اعتدي وكلامنا فيه وكذلك
قوله استبري رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما
هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبرا يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل
ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج الي النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول
اقتضا وقبله استعارة كما بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة في انه يقع به الرجعي
ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوي وعند الشافعي رحمه الله لا يقع به شي وان نوي لان
واحدة صفة للمراة وهي لا تحتمل الطلاق فلغت نيته كما اذا قال لها انت قاعدة ونوي الطلاق
الا انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف
واقامة الصفة مقامه اي انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوي
صار كانه قال انت طالق طلقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية فكذا اذا قال انت
واحدة ونوي الطلاق وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان
نوي لانها لا تصلح نعتا للطلقة وان نصبها تطلق من غير نية لانها تصلح نعتا للطلقة
وان سكن الهاء تخفيفا يحتاج الي النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الي النية

لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله والاصل في الكلام الصريح
لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى
لتوقف حصول العلم فيها على النية فكان الصريح هو الاصل قوله ويظهر هذا التفاوت
اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية فيما يندري بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على
نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا
قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذلك لو قال لاخر
جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف
لانه لم يصرح بالقذف بالزنا قوله واما الاستدلال بعبارة النص اعلم ان عد الشيخ
الاستدلال بالطرق الاربعة من اقسام الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة
المستدل لكنها لم تعد اقسام الكتاب بدونه عده من اقسامه تسامحا والاستدلال الانتقال
الذهني من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا
يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت
الالفاظ العبارة لانها تفسر ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد
من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره
حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا
بعبارة النص قوله فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له الضمير في له راجع الى ما وقوله سيق الكلام
له تعرض لجانب اللفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كالوقوف على فرضية الصلوة بقوله تعالى
اقيموا الصلاة والزنا حرام بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا
ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق في بيان النص والظاهر
المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي
ان يكون سوق الكلام لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية وبالسوق
الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا
كاباحة النكاح من هذه الاية قوله والاستدلال باشارة النص هو العمل
بما ثبت بنظمه لغة اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق

له النص

له النص وليس بظاهر من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تامل كقوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى
ان النسب الى الاب لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد
والاجماع لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل انه صار احق به
نسبا ولا يقال انه ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فاين الخصوصية
بالاب لانا نقول فائدته تظهر في الامور التي تعتبر فيها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى
والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام قوله وهما سواء اي
العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول اي العبارة احق عند
التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات
العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم
ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان الحيض خمسة عشر يوما كما
ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن النبي عليه السلام انه قال
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجحت على الاشارة والجواب عن تمسك
الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي عن هذا
بان اعمار الامة على ما عليه الاعم الاغلب ستون سنة وخمسة عشر سنة منه الصبا وبقية
العمر ثلثها في الاغلب حيض عشرة عشرة وثلثاها عشرون فاستوى النقصان في الصوم
والصلاة وتركهما من هذا الوجه او يقال الاراد به الانقسام الى شيئين وان لم يستويا القسمان
كما يقال النصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا تعودهما وان لم يستويا في المدة كما في الطلبة
قوله وللاشارة عموم كما للعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان
معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له
زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص قال
شمس الائمة وغيره والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من انه
ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى
المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد
واموالها ملكا للاب بالاشارة قوله واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم

الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه الشرعي المستخرج
بالاستنباط ثم قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر
النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من
الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك كما عرف
بالمعنى اللغوي للتافيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب
للحرمة هو الايلام فيثبت الحكم في الضرب والشتم به وقوله لا اجتهادا رد لقول بعض
اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف
على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كالاذى
يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا ولكنا نقول في القياس للقياس صح
شرط اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من
هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التافيف الثابت بقوله تعالى ولا تقل
لهما اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع
ما يخلوه اصلا جزءا مما يخلوه فرعا كما لو قال الرجل لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا
قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا
ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقادير
الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا
عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي
تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع قوله والثابت به كالثابت بالاشارة الذي صح
اي الثابت بالمعنى اللغوي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة
عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى
اللغوي فترجحت الاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب بقتل
العمد لانها لما وجبت في القتل الخطا للجناية مع قيام العذر فقوله ومن قتل مومنا خطا الاية

لانه يجب

لانه يجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل الجزاء به جهنم اذ
الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن
كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص نفي الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة
قوله ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات هذا نتيجة قوله ان الثابت بالدلالة كالثابت
بالاشارة اي الثابت بها قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال اثبات
الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن
فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم
في حق غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارة بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف فاد وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا
فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المراة لمشاركتها اياه في معنى الجناية
قوله والثابت به لا يحتمل التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص
اما عند من يقول ان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر ولان الثابت
بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص تقتضي سبق العموم واما عند من يقول بان المعاني
لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي
التخصيص ذلك لان التخصيص بيان ان الكلام لم يتناوله وبعد ما كان متناولا له لغة لا
يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم وذلك
يكون نسخا لا تخصيصا ولان معنى النص لما ثبت علة للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه
فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة
له وهو محال قوله واما الثابت باقتضاء النص الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين
وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل
على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا
الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وذلك الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه
الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضي ومثاله في المشهور قولك
لغيرك اعتق عبدك عني بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة فنفس هذا الكلام هو المقتضي

وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم المقتضي واعلم ان المراد
من لفظ الثابت ان كان المقتضي لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما الثابت باقتضاء
النص واما المقتضي والضمير البارز في عليه راجع الى النص ويقرأ بشرط تقدمه على الاقتضاء
ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه
وذلك وهذا اشارة الى الثابت المقتضي بالفتح في قوله بواسطة المقتضي يعني الاقتضاء
لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المتشعبات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في
فان الحجة لذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم ذلك الشيء عليه
وهي في قصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضي فالشيء الذي لم يعمل
النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم
المقتضي كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم والاقتضاء يعني المقتضي ويقرأ بشرط بالتنوين
والجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت المقتضي يعني المفعول
والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي في قصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة
الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه اي لم يوجبه الا بشرط
تقدم على النص وانما تقدم لانه امر اقتضاه النص **قوله** وعلامته اعلم ان عامة
الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب
المقتضي ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضي فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء عمومه وذهب
اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل
قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم
يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا
وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف فسلكوا طريقة
اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر وسموه
محذوفا ووضعوا علامة تميز بها المحذوف عن المقتضي وتابعهم الشيخ في ذلك وقال وعلامته
اي وعلامة المقتضي ان يصح به اي بالمقتضي المذكور اي يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى
عند ظهور المقتضي اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان

اي المنطوق والمحذوف

قبله

قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر
كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف
يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف
والحاصل ان المحذوف ثابت لغة فيجوز فيه العموم دون المقتضي فان قيل قد يتغير الكلام بعد
اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر
فانفجرت ولا يمكن ان يجعل المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه ليس من الامور الشرعية وكذلك قد
يتغير الكلام بعد اظهار المقتضي كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير
الكلام فاذا لا يتحقق الفرق بينهما قلنا ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف فيه
يتحقق الفرق وفيه ضعف اذ ان التغير عند التصريح غير لازم في جانب المقتضي ايضا كما قلنا
ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضي صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان
المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور فكان له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك
طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح
فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني يتغير الكلام عند تصريح المقتضي وهو البيع لانه لم يبق
العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور به بل يصير ملكا للامر فاذا يجعل الكل من باب واحد واما المسائل
التي صحت فيها نية العموم وهي حجتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه
الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي
فعل التطليق والكلامان منبئان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا فيصح
فيه التعميم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي ابي زيد وهو مستقيم على
اصله حيث جعلهما قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد ان يزاد فيه قيد آخر يميزه
عن المحذوف بان يقال واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه شرعا
عليه ولهذا قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته المقتضي عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة الحكم
شرعا **قوله** والثابت به كالثابت بدلالة النص اي الثابت بالمقتضي مثل الثابت بالدلالة
الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة حينئذ اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل
وجه والمقتضي ليس من موجبات النص لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان
ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة فكان الاول

هذا مح

وصار على ذلك التقدير كأنه قال اعتق عبدي عني وعلى

التي صح

اولى وما وجد التعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لصحة الاصل بحرا قامة الدليل
على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه
فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني
بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم شرا ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضا يدل على جواز البيع فترجح الدلالة على
الاقتضا وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم
لان من شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي هنا لان المقتضى كالامر والدلالة
ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على
المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان موجب ذلك النص
عدم الجواز من غير معارضة نص اخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى

قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي
يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس فيجوز
فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كما ان المبيح حكما وهو
المرتد اللاحق بدار الحرب كالمبيح حقيقة في حق الاحكام وقلنا العموم من عوارض الالفاظ
وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة والثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات العموم وهو كالميتة التي تناولها للحاجة
يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول الى الشبع والتمول لا
يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة حل الذكية يظهر حكمه في الشبع
وغيره مطلقا واذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام
لا يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل في حق ما يتلفظ به
من الاكل دون صحة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو واما حنثه بكل
طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام
لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل في هذا كيلا وراجلا وخارج الدار
وداخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا
هذا واعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا

شرعيا

مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع
اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لا لغة تخفيفا ويمكن ان تجعل
هذه المسئلة من باب الاقتضا لكن يتعذر الفرق بينهما لان المقدر في المحذوف ثابت بدلالة العقل
ايضا كما في قوله تعالى واسئل القرية **قوله** وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى
الثلث لا يصح اي لا تصح نيته عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان قوله انت طالق يقتضي
طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عنده فتعمل نية الثلث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نوى ما لا
يحتمله لفظه فلغت نيته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت المراة لا اسم الطلاق وهو بنفسه
لا يحتمل التعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد ولكن هذا وصف بالطلاق فيقتضي وقوع
الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ايقاعا من الزوج فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف
منه صدقا واذا كان الطلاق ثابتا اقتضا فلا تعمل نية التعميم فيه ولا يقال اسم الفاعل يدل على
المصدر لغة فينبغي ان تجوز التعميم فيه كما في قوله انت طالق الطلاق لانا نقول انه يدل لغة على الطلاق
القايم بالمراة وهو مصدر قولك طلقت المراة طلاقا لا على طلاق قايم بالزوج الذي هو بمعنى التطليق
وانما تثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج
لا في الطلاق الذي هو وصف المراة لانه ثابت جبرا لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك
موضوع على مثال يدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فيثبت التطليق ضرورة تصحيح
كلامه في الحال لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا
تصحيحا فلم تعمل النية فيه لان المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا بخلاف قوله طلقي نفسك
وانت باين حيث تصح نية الثلث فيهما اما في قوله طلقي نفسك فلان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضا
لانه مختصر من قوله افعلي فعل الطلاق والمختصر والمطول سوا من الكلام فكان المصدر
ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والاقل كساير اسما الاجناس ويثبت الاقل عند عدم
النية لتيقنه فاذا نوى الكل تعمل نيته لانه محتمل كلامه واما في قوله انت باين فنية الثلث تعيين
احد نوعيه فيصح لان قوله انت باين تتصل البينونة بالمحل ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل اي حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت
بطريق الاقتضا متنوعا في نفسه فكان قوله انت باين محتمل البينونة بسبب انقسام البينونة
الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضا وان اريد بها الناقصة فهي

ثبتنا قضا دون الاولي فعند علم النبه يثبت مطلق البيعونه فيتعين الادني لتيقنه وهذا معني
قول الشيخ علي اختلاف التخريج اي تصح نية الثلاث فيهما ولكن علي اختلاف التخريج كما ذكرنا قوله
قوله التنصيص علي الشي باسمه العلم الي اخره اعلم ان عامة اصحاب الشافعي قسموا دلالة
اللفظ الي منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم قسموا
جعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الي مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم
للمنطوق ويسمونه فحوي الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والي مفهوم
مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر
عندنا بتخصيص الشي بالذكر فقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعري
ان التنصيص علي الشي باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره
في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يكن يظهر للتخصيص فايده ولا يجوز ان يكون شي من كلام صاحب
الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل علي الذات سوا كان اسم جنس او اسم علم ولا
ولا يدل علي الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام الما من الما فان الانصار فهموا التخصيص
من ذلك حتي استدلوا علي نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الما وهم كانوا من اهل اللسان
فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم ومعني الاكسال ان يجامع الرجل امراته ثم يفتر
ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في الفايق والمراد بالما الاول
الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اي استعمال الما لاجل الاغتسال واجب بسبب المني
وعندنا لا يقتضيه سوا كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم
غير ثابت بالنص في غير المسمي فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان
عني انه لا يثبت في غير المسمي لان النص مانع فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب
نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما
زعموا لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع
الفقها علي جواز التعليل ولان الله قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرام
ولم يدل ذلك علي اباحة الظلم في غيرها ويحكي عن الثلجي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص
عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربوا فاما اذا كان محصورا فذلك يدل علي نفي

الحكم

موجبه

لحديث الحجر الغواسق

الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزا فان ذلك يدل علي نفي الحكم فيما عدا
المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ولكن
نقول ان الحكم في غير المذكور انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك العدد المنصوص وذكر في بعض
الشيخ لو كان التخصيص باسم العلم حجة في غير المسمي كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القايل
زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القايل ظاهرا لانه يودي بظاهره الي ان غير زيد ليس بموجود وفيه
انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس برسول الله وفيه انكار الانبيا المتقدمين وكل ذلك
باطل فكذا ما يودي اليه **قوله** والاستدلال منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام
الخصم يعني الاستدلال من الانصار علي انحصار الحكم علي الما لم يكن لما توهم الخصم من
دلالة التنصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود الموجبة للانحصار
او بما روي في بعض الروايات لا ما الا من الما وفي بعضها انما الما من الما لكن الما تارة يثبت نقلا
لان الما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة فان التقا الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا للنزول
الما كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاغتسال في الاكسال
مضاف الي الما ايضا فكان هذا قولا بموجب العلة وهذا معني قول الشيخ وعندنا هو كذلك الي اخره
واما فايدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله علي غيره او ان يتامل المستنبطون في علة النص
فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه وهذا الاختصاص اذا ورد
النص عاما متناولا للجنس كذا ذكره شمس الايمة **قوله** والحكم اذا اضيف الي اخره لا
خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي
الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت بالتعليق مضاف الي عدم الشرط فانه
لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه
قيد بوصف مختص بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السايمة زكوة فان اسم الغنم عام في
جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله خلافا وقوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين
اجمع يدل علي وجود الحكم عند وجوده وعلي انتفا الحكم عند عدمه كما في الشرط حتي لم يجوز هذا
نحو قول الشافعي اي الشافعي لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات
الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالي ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات

المومنات اي ومن لم يملك زياده في المال يملك بها نكاح الحره فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة من الاما المسلمات والطول الفضل والفتي والفتاه الشاب والشابه ويسمي العبد والامه فتي وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامه بعدم طول الحره وقيد الفتيات بالمومنات وجب لذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامه المومنه عند وجود طول الحره ولا نكاح الامه الكتابيه وان لم يوجد طول الحره لفوات الوصف **قوله** وحاصله الي اخره اي حاصل ما قال الشافعي او حاصل الامر والشان ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف اثر المنع للشرط فالحق به وما عتبر اي الشافعي اعتبر اثر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه ان شا الله تعالى فهو يقول التعليق يوثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يوثر في قوله انت طالق لمنعه من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الي جعله معدوما وانما يوثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا تري ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كالتاجيل والاضافه وكشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يوثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يوثر في حكمه وهو السقوط قيل لا التعليق والتخصيص بالوصف على انتفا الحكم عند عدمهما والا لم يكن لذكرهما فايده وتعليق احاد الفقها والبلغا وتخصيصهم بغير فايده ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولي **قوله** حتي ابطل اي الشافعي ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال للاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجتها او كلما تزوجتها وقال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتي لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشرا بهذه الايمان لان السبب لما لم يكن موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدونه فيشترط الملك في المحل لتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الي وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق حتي لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شي وجوز اي الشافعي

[كما ظهر صح]

[كان صح]

التكفير

التكفير بالمال قبل الحنث في كفاره اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب الكفاره ولهذا تضاف الكفاره اليها فيقال كفاره اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادايها لمكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفاره ايمانكم اذا حلفتم اي وحنثتم فوجد الحكم المحتمل وهو الحكم المحتمل حين وجوده بمنزلة التاجيل فيكون نفس وجوب الكفاره ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداوها بخلاف الكفاره بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادايه فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب ادايه كما في الثمن المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادايه لان الصوم افعال معلومة واداوه عين تلك الافعال فاذا تاخر وجوب الادا الي زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متاخر فلا يجوز الادا قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوه قبل الحول وهذا فايده تقييد الشيخ الكفاره بالمال **قوله** وعندنا المعلق بالشرط الي اخره اعلم انا نقول اولا لا نسلم ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعني العله وهو على درجاته وقد يكون بمعني الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو ادني درجاته وذلك لا يوجب العدم عند العدم بالاتفاق ولهذا لم يجعل الشافعي وصف الايمان في قوله ان ينكح المحصنات المومنات معتبرا في شرط الجواز حتي جعل طول الحرة الكتابيه مانعا عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل التعريف لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعني العله بان كان موثرا في قوله تعالى الزاني والسارق فان وصف الزنا هو الموثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العله لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت اختصاصه بها اي اختصاص الحكم بالعله فكذا عدم الوصف الذي هو بمعني العله لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعني الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق اي الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزا لدخول الدار والجزا عند اهل اللغه ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزا للدخول كان التطليق معدوما قبل وجوده فكان عدمه وقوع

[حلفتم و صح]

[قلنا صح]

[صح]

وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط ولان الشرط تصرف من المتكلم فيوثر في اختيار
المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع الطلاق امر جبري لا اختيار للعبد فيه
بعد ايقاعه فلا معنى لقولهم ان انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق
لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك
مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير
علة قبل تمامها وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجو الوجود
بالشرط جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده
ولا يمكن الوقوف عليه ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وتبين ايضا ان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجوده لانه يصير تنجيزا في حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاق امرأته
بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام
المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح منه
لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان تنجيزا لكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت
انه تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا بخلاف
شرط الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع
لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام
وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا
يجوز مع ساير الشروط الا ان الشرع جوزه لضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة
حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه مما يحتمل
التاخير فكان في جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن
فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان نجعل الشرط داخلا
على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال
في كل شيء وقيل في الفرق بين شرط الخيار وساير التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة
على اذ هي المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط
لكن عملها على خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك
بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون

زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع الائمة من اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا التعليق
نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار
واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع **قوله**
والمطلق محمول الى اخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد
هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زايدة اما بالنفي او بالاثبات
وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع
التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق لم يتعرض
لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق ثم
المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء كانا
في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة
ولان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا يرى انه حمل نص الزكوة المطلق عن
صفة السوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على نص المقيد وهو قوله عليه
السلام في خمس من الابل السايمة شاة وكذا حمل نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع
وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل
مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب
صفة الايمان في جميع الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
نفي الحكم عند عدمه لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل
حرر في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل
لحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في
ساير الكفارات الا يرى ان تقييد بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد
منهما طهارة فكانا نظيرين **قوله** والطعام في اليمين الى اخره هذا جواب عما
يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين مع ان
الكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان النفا

بين هذه الاشيا ثابت بالاسم العلم وهو عشره مساكين والتنصيص بالاسم يوجب الوجود
عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في محل المنصوص لا يمكن
تعديته الي غيره لان تعديه المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت
في القتل في احد قولي الشافعي **قوله** وعندنا لا يحمل المطلق علي المقيد الي اخره اي عندنا
لا يحمل المطلق علي المقيد لا في حادثتين ولا في حادثه واحده بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الي
توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكليه وان كانا في حكم واحد في حادثه واحده فان ذلك
مخالف للروايات اجمع مثل روايه التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهرزاده
ومبسوط شمس الايمه والميزان وشرح التاويلات **قوله** وان كانا في حادثه واحده
يشير الي انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولي والدليل علي ذلك قوله تعالي يا ايها الذين امنوا
لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسوكم نهي عن السوال عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت
عنه فكان في الرجوع الي المقيد ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام علي هذا المنهي عنه
فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبي عن توسعه الامر وتسهيله
علي المخاطب كما ان التقييد ينبي عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعه
مقصودا في حادثه والتضييق مقصودا في الاخري وكذا اذا كانا في حادثه واحده بعد ان يكونا
حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في اخر في تلك الحادثه فاما
لو كانا في حكم واحد في حادثه واحده فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل ضروره ولذلك حملنا ولا
الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالي فصيام ثلثه ايام علي المقيد في قراه ابن مسعود رضي
الله عنه فصيام ثلثه ايام متتابعات لان قراته لما اشتهرت حتي جازت الزياده بها علي كتاب
الله تعالي اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثه واحده وهي كفاره اليمين والصوم
الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حاله واحده ولانه لو لم يحمل يلزم عليه حادثة
صوم سته ايام ثلثه متتابعه وثلثه غير متتابعه بالقرانين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل
لا محاله وهذا معني قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الي اخره **قوله** وفي صدقه
الفطر ورد النصان في السبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا
وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي يجب العمل بهما لانه

لا مزا

لا مزاحمة في الاسباب بل يجوز ان يكون لشي واحد اسباب متعدده شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع
والهبه والموت **قوله** لا نسلم ان القيد بمنزله الشرط جواب عن قولهم القيد جار مجري الشرط يعني
قوله ان التقييد بالوصف بمنزله التعليق بالشرط غير مسلم علي الاطلاق كما بينا ولين سلمنا انه
كذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتدا يعني
الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتدا لا عدم شي متحقق بنا علي عدم اخر لان العدم ليس
بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الي الغير ولين سلمنا
ان القيد بمنزله الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نسلم الاستدلال به علي غيره يعني لا نسلم انه الام
يثبت النفي في غير محل المنصوص استدلالا لانه انما يثبت لو ثبت المماثله بينهما في المعني الذي يتعلق الحكم به
ولم يثبت ذلك بل المفارقه تثبت في السببين والحكم صوره ومعني اما في السبب صوره فظاهر
لان الظهار واليمين غير القتل صوره وكذا معني لان القتل بغير حق من اعظم الكباير فلا يكون
من معني الجنايه فيه كالظهار واليمين واما في الحكم صوره فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم التحرير وهم
علي الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب الصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم
اليمين وجوب البر ثم الكفاره علي تقدير الحنث باحد الاشيا الثلاثه ثم صوم ثلثه ايام وهو
مفارق لحكم القتل ايضا واما معني فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للاطعام مدخلا للطعام
في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشيا الثلاثه في اليمين مع النقل الي الصوم عند
العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقه بينهما فلا يصح الاستدلال
لعدم المماثله وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسله من وجوه لان الحوادث
كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها علي بعض ولان القياس يوجب زياده علي النص وهذا
لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الي اثبات قدر الكفاره لان
الوصف زياده معني كالقدر فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر **قوله** فاما قيد الاسامة
الي اخره جواب عما يرد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامه اي في نصوص الزكوه مثل قوله عليه السائمة
السلام في خمس من الابل السايمه شاه مع اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاه والعداله اي في نصوص
الشهاده مثل قوله تعالي واشهدوا ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله تعالي واستشهدوا شهيدين
من رجالكم يوجب نفي الاطلاق عندكم وقد انكرتم ذلك فقال اما قيد الاسامه والعداله اي في نصوص
الزكوه والشهاده لم يوجب نفيا للجواز بدونه عندنا بل السنه المعروفه وهو قوله عليه السلام

ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه في البقر كل
ثلاثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شي اوجب فسخ الاطلاق والامر التثبت في نبا
الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا اي فتوقفوا فيه واطلبوا
بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله اوجب فسخ الاطلاق قوله وقيل ان القران
في النظم الى اخره قال بعض اهل النظر ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب
القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلما وصورته ان الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة
المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة بسقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلاة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف
اذا كان ناقصا يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بالاخلاف تمسكوا في ذلك بان الواو
للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا متعريا عن الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين
الا ترى ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذا في كلام صاحب الشرع
وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام
ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب
عطفها الشركة في الخبر وهذه الضرورة عدمت في الجملة الكاملة فلا تثبت الشركة وهذا
معنى قول الشيخ لان الشركة انما وجبت الى اخره قوله الا فيما يفتقر اليه وهذا
استثنا من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كما في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله وعبدي حر وان كان تاما ابتداء لكنه ناقص
تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فثبتت الشركة في التعليق لافتقاره
اليه فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو
قال زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول لعد ركيكا شبيها بالاول
على مسخره تدل على ان القران في النظم يوجب القران في الحكم لحصول التناسب قلنا
لا نكر

لا نكران التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت
الحكم وعليه كثير من علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا القران في
النظم يوجب التناسب وهو لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان تكون المناسبة بوجه اخر
قوله والعام اذا اخرج مخرج الجزا الى اخره اعلم ان اللفظ العام اذا ورد بناء على
سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلما سوا كان السبب سوال سايل او وقوع حادثة
ومعنى الورود على سبب ان يصدر عند ورود الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب ان لا يجاوزه
ولا يتعدى عنه وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وذهب بعض العلما منهم ابو
الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سايل يختص به وان كان وقوع حادثة
لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا
قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فايدة لانه
لا فايدة له سوى الاختصاص وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب
بالاجتهاد كما يجوز غيره لاقتضاء العموم الجميع ما دخل تحته متساويه وبان من شرط
الجواب ان يكون مطابقا للسوال لهذا اذا لم يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتدا كلام
واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدا ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه فالظاهر انه
اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سيل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتدا
وانما اورد ليكون جوابا عن السوال وهو يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ
كلام الشارع لان التمسك به دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع
والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي اذ لو كان مانعا لكان
تصريح الشارع باجرايه على العموم اثباتا للعموم مع انتفاء العموم وهو فاسد وابطال للدليل
المخصص وهو خلاف الاصل الا يرى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة
مقيدة بالاسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة واية اللعان نزلت في هلال بن
امية او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذف عايشة واية السرقة نزلت في رداء صفوان
او في سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا
هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب مثير الحكم
فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو الموثر

كان الحكم متعلقًا به ايضًا وقولهم من شرط الجواب المطابقة قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة
ان يكون مساويًا للسوال فهو ممنوع عادةً وشريعة اما عادةً فلان المجيب قد يزيد عادة على
قدر الجواب عن غير انكار واما شريعة فلان الله تعالى لما سال موسى عليه السلام بقوله وما تلك
بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي والنبي
لما سيل عن التوضي بما البحر قال هو الطهور ماوه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراط
الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عامًا لجاز
تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعًا فانه يجوز ان يجيب عنه وعن
غيره ولا يجوز ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عامًا لم يكن في نقل السبب فايده قلنا فايدته [السبب صح]
معرفة اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضًا امتناع اخراج السبب
حكم التخصيص بالاجتهاد وان عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سوا كان سبب
ورود او سبب وجوب وسوا كان اللفظ عامًا او خاصًا على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج
الجزا لما تقدمه فيختص به بلا خلاف لانه لما جعل جزا لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه
فيتعلق به ضرورة المؤثر تعذر الاثر بلا موثر كقول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد
فانه لما خرج مخرج الجزا للسهو بدلالة الفا تعلق به وان كان مستقلًا بنفسه وكان السهو سبب
وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا [والسرقة في قوله تعالى صح]
ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا للفا فايده والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام
المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زايد على قدر الجواب تقيد به لانه بنا عليه ولكنه
يحتمل الابتدا فاذا نواه يصدق ديانةً وقضًا كالمدعو الى الغدا المعين بان قيل له تعال تغد
معي فقال والله لا اتغدى ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغدا حتى لو تغدى في ذلك
اليوم في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافًا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب
ردًا عليه فيتقيد به كالشرا بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال والثالث ما لم يستقل
بنفسه اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب تختص به بلا خلاف لانه لما لم يستقل
ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن فصله عنه للعمل به كقوله نعم وبلى
فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم
موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت سوا كان استفهامًا او خبرًا او موجب

بلى الجاب

بلى ايجاب ما بعد النفي استفهامًا كان او خبرًا فاذا قال الاخر اليس لي عليك الف فقال بلى يكون
انكارًا ثم
اقرارًا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارًا ولو قال لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارًا لما ذكرنا ولو [لانه تصديق وتصديق الايجاب اقرار]
قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارًا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا
فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسايل ويكون الكل اقرارًا حتى الزمه القاضي المال في الجميع تغليبًا [الجواب صح]
للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى والرابع ما خرج مخرج وزاد على قدر الجواب كالمدعو قال
والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالغدا
المدعو كما اذا لم يزد عليه وعندنا يصير مبتدا فلا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله
او في موضع اخر يحنث لانا لو جعلناه متعلقًا به كان فيه اعتبار الحال والغا الزيادة ولو جعلناه
مبتدا كان على عكسه فكان هذا اولى لان الاصل اعمال الكلام لا الحال لانه ظاهر والحال مستتر فيكون
الكلام صريحًا في افاده العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع
الصريح وما ذهب اليه المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل
فان عنى به الجواب صدق ديانةً لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فلا يصدق قضا لانه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى
عام لا نهاية له من حيث انه يصلح جوابًا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا
قوله عليه السلام فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضا المتروكة او لشرع زيادة في الصلو
او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي
دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا
تقسيم لما يختص بالسبب او لا يختص سوا كان عامًا او خاصًا وانما فصل الكلام ليتبين
محل النزاع وهو ان العام يختص بسببه او لا **قوله** وقيل الكلام المذكور الى
اخره حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم وجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا
الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا
المقصود بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان
اللفظ دال على العموم وليس دلالتها على المدح والذم مانعةً عن دلالتها على العموم لانه
لا منافاة فيعم كغيره **قوله** وقيل الجمع الى اخره نقل عن زفر ان الجمع المضاف

الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد قلنا لان حقيقة الكلام هذا ان المضاف الى
جماعة مضافا الى كل واحد منهم قولا بحقيقة الكلام الا ان يراد الاضافة لو وصلت بصيغة الفرد
تثبت لكل فرد الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا
فاسد من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد
من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الاحاد بالاحاد وكتاب الله تعالى يشهد به
قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في
اذنه لا في اذان الجماعة واستغشى ثوبه وهو المعلوم ايضا من محاورات الناس فان الرجل
يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم ويفهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا
قال محمد في الجامع اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما
ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فهما طالقتان
ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا **قوله** وقيل الامر بالشيء
الى اخره اختلف العلماء يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في حكم الامر والنهي في ضدها
اي ضد المأمور به والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بامر ولا بنهي فذهب عامة اصحابنا واصحاب
الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان
نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع
ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهي عن
الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد
فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة
اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة واما المعتزلة
فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم
اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضده مما نسبنا اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه
الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين وذهب
بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده
وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ويختار المصنف
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي

كراهة

كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وشمس الائمة وابو اليسر وعبد القاهر البغدادي ان
المسألة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب الفور فاما اذا كان على التراخي فلا تظهر للمسألة
هذا الظهور واحتجت العامة بان الامر يوجب الايتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته
حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة هي حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه ويستوي
في ذلك ما يكون له ضد واحد او اضداد فاما النهي فلاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان
له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده فيكون النهي امرا بضده وان كان له
اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها
لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال
بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقق حكمه
ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر
قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتجت المعتزلة بان كل واحد من الامر
والنهي خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر
نهيا والنهي امرا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد
منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل
على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا
يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وذكر ابو المعين في
التبصرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد هو
بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة
كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر
نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت
عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي
نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ويتمسك من قال بانه يوجب
حرمة الضد بما تمسكت به العامة الا انه قال لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس
جعل كل واحد موجبا في ضده ما اضيف ضده او حسبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق
حكمه ومن اختار لفظة الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها

الى الصيغه جعلت ثابته بطريق الدلاله اذ الصيغه تدل على الحرمه وان لم تكن [illegible]
ومن اختار لفظة الكراهه دون الحرمه قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو الثابت في ضمن
الامر اقل ما يثبت به اذا ورد مقصودًا لان الثابت بضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه
مقصودًا فيثبت به الكراهه ووجه ما اختار الشيخ في الكتاب ان النهي لما ثبت بالامر بطريق
الضروره والاقتضاء والضروره تندفع باثبات الكراهه دون الحرمه **قوله**
فيقتضي سنيه واجبه اي سنه موكده قريبه الى الواجب قوله وفايده هذا الاصل وهو ما ذكرنا
ان الامر بالشي يقتضي كراهه ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودًا بالامر وانما يثبت التحريم
ضروره على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا بالامر حيث يفوت الامر اي
المامور به فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد
مكروهًا كالامر بالقيام يعني في الصلاه ليس بنهي عن القعود قصدًا اي بطريق القصد
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام
لكنه يكره اي لكن القعود يكره لان الامر اقتضى كراهة ضده ثم اعلم ان سياق هذا الكلام
يشير الى ما ذهبت العامه في التحقيق لانهم يثبتوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضًا
كما اثبته الشيخ فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور
بالاتفاق فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جز حصل من
اجزا الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلاه على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد
الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ
وينبغي ان لا يكون مكروهًا اذا لم يكن التاخير مكروها فالامر المطلق فالامر المطلق على التراخي
كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا ويكره على ما اختاره الشيخ
وكان ينبغي ان لا يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق
راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال شيخي رحمه الله وبهذا ينكشف لي سر هذه المسله
وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل **قوله** ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص
ولا السراويل الحديث كان من السنه لبس الازار والردا اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا
النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورًا بلبس غيره فيثبت الامر سنية لبس الازار

والردا

والرد الا انهما ادنى ما يقع به الكفايه عن لبس المخيط **قوله** ولهذا قال ابو يوسف
اي ولان الامر بالشي يوجب كراهه ضده اذا لم يكن مفوتًا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من
سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي
لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع والسجود على مكان نجس
لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدًا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي بمنزله الحامل للنجاسه والكف عن النجاسه
مامور في جميع الصلاه اي فرض دايم بدليل له قوله تعالى وثيابك فطهر فاذا سجد على
النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كما لو حمل النجاسه وانما قلنا انه صار حاملا للنجاسه
لان السجود يحصل بوضع الجبهه على الارض اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك
الموضع بمنزله ما لو كانت النجاسه بوجهه فيكون بمنزله الحامل للنجاسه **قوله**
فيصير ضده مفوتًا يعني الكف عن حمل النجاسه فرض دايم كالكف عن قضا الشهوه في الصوم
فكما يتحقق فوات الصوم بالاكل في جز من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسه يصير فايتًا
بالسجده على مكان نجس **فصل** المشروعات على نوعين المشروع وهو ما جعله الله
تعالى شريعة لعباده اي طريقًا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد الموكد
والرخصة اليسر والسهوله وفي الشريعه العزيمه ما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والمراد به ما ثبت ابتدا باثبات الشرع حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا
انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات وسميت
الاحكام الاصليه عزيمه لانها من حيث كانت مشروعة ابتدا حقا لصاحب الشرع وكان
شرعه واجب القبول كانت موكده والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجرا كلمة
الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمه ما استمر على الامر الاول واستقر علينا حكم الله
الهنا وحق عبيده والرخصه ما تغير من عسر الى يسر بواسطه عذر المكلف **قوله**
وهو اربعه انواع اي ما هو الاصل منها وهو العزيمه اربعه اقسام قيل في انحصار هذه الاقسام
ان العزيمه لا تخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول هو الفرض والثاني لا تخلو من ان يعاقب
بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا تخلو من ان يستحق تاركه الملامه او لا والاول هو
السنه والثاني النفل ويدخل في القسم الاخير المباح اذ يجعل المباح من العزايم **قوله**

فريضة اي ماخوذة الفرض لغة القطع والتقدير وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان وفرضيته والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فيكفر فان الاستخفاف بالشرايع كفر قوله والواجب ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا تحمله باختياره وشرح صدره او لانه ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في ثبوته وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اي يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فاما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا وتركه متاولا فيها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي الاول لا يجب تضليله لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب فقال هما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض في اللغة هو التقدير سوا كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سوا كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من مباينة احدهما الاخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فكذلك لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب الدليل قوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا فاني يلزم التحكم قال الغزالي خص اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليهم اجمعين اسم الفرض على ما يقطع بوجوبه واسم

المراد بالسلف اهل القرون الثلاث المعروفه

الواجب

الواجب على ما يثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد تفهيم المعاني قوله وسنة السنة لغة الطريقة والسنن الطريق يقال استن الما اذا اصبه حتى جرى في طريقه وفي الشريعة الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كما قال شمس الايمة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية و الوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو الاذان وصلاة العيدين والصلاة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل ولهذا يستوجب تاركها اساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قوله الا ان السنة هذا استثنا منقطع بمعنى لكن اي لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ المراد بها في الشريعة طريقة في الدين اما لرسول الله او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقها يتناول سنة رسول الله فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة رسول الله وعند الكرخي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة ومن تابعهم من المتاخرين وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يحمله على سنة رسول الله الا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير رسول الله من اصحابه فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر رضي الله عنهم اجمعين ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون السنة على طريقة ابي بكر وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا ببلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقة الا بدليل واحتج الفريق الاول بان رسول الله هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته

كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحتمل الا على طاعة الله تعالى ورسوله وانما اضاف فيهما الى غير
الرسول فمجاز لا قتدايه فيهما بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته
دون مجازه وما ذكروا من الحديث فالاطلاق لا يلزمنا لانا ننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على
طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من مطلقه غير سنة الرسول وقولهم
اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او بطريق
غيره فتقييده بطريقة الرسول اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول **قوله**
وهو اي السنة نوعان احدهما سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين
وهي التي تعلق بتركها كراهية واساءة دون الكراهة وذلك مثل الجماعة والاذان والاقامة
والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه يأثم
به وفي بعضها يجب القضا وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة
واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح
عند محمد كما في الفرايض والواجبات وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرايض
والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون فرقا بينها وبين الفرايض والواجبات
ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك
كذا في المبسوط وزوايد اي النوع الثاني من السنن الزوايد وهي التي اخذها حسن ولا
يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده
وكتطويل الركوع والسجود والقراءة في الصلاة وساير افعاله التي ياتي بها في الصلوة
في حال القيام والركوع والسجود **قوله** ونفل وهو في اللغة اسم للزيادة
ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زايدة على مقصود الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى
فنوافل العبادات زوايد على الفرايض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا
علينا والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزيادة
على الركعتين المسافر نفل ولهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه **قوله**
وقال الشافعي رحمه الله الى اخره اذا شرع في النفل ثم افسده او لم يمض فيه لا يؤاخذ
بالقضا عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع غير لازم قبل
الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشي لا تتغير بالشروع لانه

لانا ح

والاساءة ح

انه بعد الشروع نفل ولهذا يتادى فيه النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا
للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة عند كم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو
صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان
مخيرا في الابتدا تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه يبطل المؤدى
ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا لا بصنعه فلا يضمن بالقضا كمن شرع في صلاة او صوم
مظنون فافسده لا يجب عليه القضا لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع
بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاما الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه
ولكنا نقول المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اي تقرب باداء ذلك الجزء فصار العمل لله
تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا عليه وحق الغير محترم لا يجوز له التعرض بالافساد
فوجب حفظه وصيانته فيصير مضمونا بالاتلاف ولا وجه الى حفظه الا بالزام
الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى
صار عبادة لان ما شرع فيه عبادة صوما وصلوة وهو مما لا يتجزى فلا يكون الموجود
طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط
لبقايه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى فلا يتصور بعد العدم ولهذا
لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى يثاب به الثواب بلا خلاف بين الامة ولئن
سلمنا كون الباقي شرطا لبقايه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال
له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه
اذا امتنع فات وصف العبادة عنه فلا يكون مضافا الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى
صوم او صلاة ولكنا نقول هو من افعال الصلاة على معنى انه يصير مع غيره صلاة
تامة فيكون المؤدي متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه
ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر فكان كل جزء عبادة
متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الاتحاد فكان وجود الباقي شرطا لبقايه
عبادة لا لكونه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلايل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا
يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين
حبطت اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة

عليه ح

الاية

تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام واما في اعتراض الموت فجعل في
التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لان الموت منهي لا مبطل على ما عرف
وقولهم الامتناع عن ادا الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسد بالاجزا
المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدًا وليس
من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلًا مملوكا له علق به قنديل غيره
فسقط القنديل فانكسر جعل متلفًا له حقيقة وشرعًا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
شق زق نفسه وفيه مايع لغيره يضمن وهو كالنذر اي الشروع كالنذر في كونه موجبًا للمضي
في غيره كالنذر والجز المودي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقًا لله تعالى
اما المودي فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعله لله تعالى تسميه ولا شك ان ما وقع لله
تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وانما الجاب ابتدا الفعل اقوى
من الجاب اقوي على الجاب حمايته لما عرف ان البقا اسهل من الابتداء ثم لما وجب لصيانته
ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتدا الفعل فلان يجب لصيانة
ما هو اقوى الامرين وهو ابتدا الفعل ادنى الامرين وهو ابقا الفعل واتمامه كان اولى
واما فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب
الوجوب هو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد
وذلك ان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده
انه شرع في الواجب لو شرع في الظهر ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد
فكذا هذا قوله ورخصة الى اخره لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد
واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام عرف ذلك
بالاستقرا وقيل في وجه انحصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصلي فان
ثبتت لها الاحقية فهو النوع الاول وان لم يثبت فهو النوع الثاني وان لم تستعمل في موضعها
الاصلي فان لم تكن العزيمة مشروعة في هذه الامة فهو الثالث وان كانت فهو الرابع
وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة قوله احق
من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشي اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة
اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لكن افعل كما اي انه خليق به يعني احدهما في

الاثم

الاثم اسم الرخصة عليها ولحمنا الاخر قوله اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازًا فما استبيح
اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحًا حقيقة لان دليل الحرمة قايم والاباحة
تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يواخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة
سقوط المواخذة انتفا الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يواخذ به لا تصير
مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل
مع حرمته ثم لما كانت الحرمة مع سببها قايمين في هذا القسم وصح ذلك شرع للمكلف الاقدام
على الفعل بغير مواخذة كان هذا في اعلى درجات الرخص لانكمال الرخصة بكمال العزيمة فلما
كانت العزيمة كاملة بحيث لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله
كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه حتى فسد اختياره
وانعدم رضاه باجرا كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان القلب فان العزيمة في الصبر
والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف بحال اجماعا على ان حق الله تعالى في وجوب
الايمان قايم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجرا على اللسان عند الاكراه التام
لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق
الله تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصلي قايم ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر
مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت من هذا الوجه لكن
يلزم من اجرا كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقا فيبطل حقه في الصورة من هذا
الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجرا كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة
حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي
ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما
ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في
محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله
فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق اي
اظهره فهنيئًا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل كان اخذا بالعزيمة قوله وافطار
الى اخره اكراه الصايم الى الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له الافطار لان حقه في
نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا فله ان يقدم حق نفسه

القلابة صح

وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان الوجوب لم يسقط فكان بذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الفطر فيكونان آثمين بالامتناع عن المباح حتى يموتا كالمضطر في فصل الميتة وكذا الحكم الجنابة على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه لان حق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض قايمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر مقيما فرض الجهاد فيكون مثابا كذا ذكره فخر الاسلام في بعض كتبه وذكر محمد في هذه المسالة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شا الله تعالى قيده بالاستثنا دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلاة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسايل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل مثابا آخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان قوله وترك الخايف على نفسه الى اخره الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والناهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينهاهم عنه لا بد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين لان قتله لا ينكا فيما بينهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يحصل النكاية في اعزاز الدين فيا ثم وحكمه اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما بينا قوله والثاني من الرخصة الحقيقية ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه مع تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب

ههنا صح

لترتبه ...

اي النوع الثاني

قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فكان كمال الرخصة بكمال العزيمة قوله كالمسافر اي كافطار المسافر والمريض الذين رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الادا منهما الا ان الحكم وهو وجوب ادا الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمهما الامر بالفدية قبل ادراكهما لو ماتا فكانت العزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم لان الحكم هنالك لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى ومن هذا الوجه اخذت شبها بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقة لان للمجاز مدخلا فيه من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه قوله وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولى لكمال سببه حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان قايما بكماله وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في ادا الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى وترددٌ في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر في العزيمة نوع يسر ايضا اذ هو يسر موافقة المسلمين فكانت العزيمة تودي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان تكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا التاخير ثبت رفقا للمسافر وفي الصوم نوع رفق ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول احتج الشافعي رحمه الله بان وجوب ادا الصوم لما تاخر بادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الادا قبله كما قال اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في حق افضلية الفطر ولنا ما روي انه عليه السلام قال في المسافر يترخص له بالفطر وان صام فهو افضل له وبدا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث كثيرة قوله الا ان يضعفه

بل صح

في الباب صح

الصوم استثنا من قوله الاخير بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى
ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم
كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى فكان بخلاف
المشروع قوله واما النوع الثاني المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال تسميته ما حط عنا
من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا ووجب على
غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة
تجوزا لا تحقيقا والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطيه والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في غير المعاني وروي ان الاصر
في بني اسرايل كان في عشرة اشيا كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوه في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة
والحدث غير الما ولم تكن صلوتهم جايزة في غير المسجد وتحرم عليهم الاكل في الصوم
بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احراقه بنار تنزل من السما وحسنتهم كانت بواحده ومن اذنب منهم ذنبا
بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره وعن عطا كان بنو اسرايل اذا قاموا
نصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل
فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية تحبس نفسه على العبادة فهذه الامور
رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي ورحمة عليهم قوله والنوع الرابع هلا
هو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون
موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث
سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته
عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز
اقوى وتسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا
وذلك مثل قصر صلاة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي القصر رخصة

حقيقه

حقيقه والعزيمة هي الاربع حتى لو مات الوقت يقضي اربعا سوا قضاها في السفر او
في الحضر وفي قول ان يقصر في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وشرع القصر بلفظة لا جناح وانه للاباحة دون
الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره
فانه لو اقتدى مقيم يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر
فيعمل بايهما شاء وعندنا القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا
ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض لا يجوز وانما جعلناها كذلك استدلالا
بدليل الرخصة اي بدليل موجب هذه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل
فما روي عن يعلى ابن امية قال قلت لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف
شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي رواية انها صدقة والضمير
واسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر سمي القصر
صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد
فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص
لمن عليه القصاص تصدقت به عليك يسقط القصاص من غير قبول لان معناه الاسقاط
والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق فيقبله وقد ثبت من الله تعالى والى لا يحتمل الرد لا
مفترض الطاعة وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير
لكم واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة للتيسير الحقيقية تثبت للعبد الخيار
بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة للتيسير وفي العزيمة
نوع يسر كما في الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن
فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر
فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل
الثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا ترى انه لا فضل للظهر على
الفجر في الثواب ولا الظهر العبد على جمعة الحر والمسافر قد ادى جميع ما عليه كالمقيم
فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد

ذا الاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى عز وجل فانه يختار ما يشاء من غير جر نفع او
دفع مضرة فاما اثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص
الربوبية فيكون فاسدا الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا وفوض الينا اقامتها اختيا
ما ما اذ يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قال الخصم يصير كانه
قال اقصروا الصلاة ان شئتم فيكون تعليقا بمشيتنا وتفويضا الينا نصب الشرع بعد لانه
لا ان الثبوت يصير مضافا الى مشيتنا كالطلاق والعتاق المعلق بالمشية لا يكون ثابتا قبل
المشية فلا يجوز اضافة نصب الشريعة الينا لانه شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير
بين انواع الكفارة لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده والايسر عليه **قوله** وسقوط
حرمة الخمر والميتة اختلف العلما في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار
فقال بعضهم لا تحل ولكن ترخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه
على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب
اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر
حتى مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فعند الفريق الاول لا يأثم بالصبر ويحنث
بالاكل من هذه الاشيا في هذه الحالة وعندنا يأثم ولا يحنث تمسك الفريق الاول بقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل
مما حرم حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤا
رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشيا بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا
تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فتبقى حرمته كما كانت ورخص الفعل للضرورة
ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة
والكلام المقيد بالاستثنا عبارة عما ورا المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد
كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من
جعل الاصل في الاشيا الاباحة قبل الشرع واما على قول من ذهب من قال الحل والحرمة
لا يعرفان الا شرعا فلان الاستثنا من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشيا محرمة
في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فتثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص
ولا يلزم عليه استثنا اجرا كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقلبه

مطمئن

نقول م

مطمئن بالايمان لانا لا نسلم انه استثنا من الحظر بل هو استثنا من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثنا ولا يدل
انتفاوه على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن
تغذي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل
فسقط معنى الحرمة فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة فاذا صبر حتى
مات كان مضيعا دمه فيأثم فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت
دونه في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد فعسى يقع التناول زايدا على قدر ما يحصل به
سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر
الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التناول وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة
رحيم برفع الاثم عند الضرورة وقيل غفور للذنوب الكبائر فكيف يؤاخذ بتناول الميتة
عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يتعبدهم به **قوله** وسقوط غسل الرجل
اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلاة سقوط غسل الرجل في مدة المسح
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شي من البدن
بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير
ابتدا لا لانه الواجب عن غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان تكون الرجل طاهرة
وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى
بالمسح لما شرط ذلك لان المسح رافعا للحدث كالغسل فعرفنا ان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف فالخف مانع
سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ثم ينوب المسح عنه الا
ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حالة عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط
فصل قوله الامر والنهي الى اخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة
والشارع هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ
ابي منصور رحمه الله وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
وَالذين يُتوفون منكم وَيذرون
ازواجًا وَصيّة لِأزواجهم متاعًا
إلى الحول غير إخراج فإن خرجن
فلا جناح عليكم فيما فعلن في
أنفسهن من معروف والله عزيز
حكيم

وفي غيره يتعلق بالوصف الذي جعل علة وامارة لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعريه
للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الي
ايجاب الله تعالي وخطابه متمسكين في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالي علي
الخلوص فتضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الي الاسباب
لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه
بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الي شي فاما المعاملات فالواجب فيها شيان المال
والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الي السبب ووجوب الفعل الي الخطاب وكذا العقوبات
فان الواجب علي الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبات وانما وجب الفعل
علي الولاه فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الي السبب وما وجب علي الولاه الي الخطاب حيث
قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم فعلي هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات ايضا الي
الاسباب عندهم ايضا احتج من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالي كما انه موجد
الاشيا المحسوسه وخالقها هو الله تعالي وصفة الايجاب صفة خاصه له لا يجوز اتصاف الغير
به كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الي الاسباب قطعه عنه سبحانه وتعالي وذلك
لا يجوز لكنه تعالي جعل بعض اوصاف النص علامة علي الحكم في الفروع مجازا الظهور احكامها
عندها واحتج العامه بان الله تعالي شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب
في الحقيقه هو الله تعالي كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب
هو الله تعالي وثبت ذلك باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الايجاب الي
الله تعالي فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنه ومن انكر
البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جازت اضافة بعض الاحكام الي الاسباب
بالدليل جاز اضافة سايرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الي الاسباب لزم ان لا
يكون مضافا الي الله تعالي فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام
لا يتصور الا من مفترض الطاعه لكن السبب ما يكون موصلا الي الحكم وطريقا اليه واضافته
اليه لا تمنع من اضافته الي غيره واما قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فقلنا
ان الخطاب لطلب ادا ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختياره بل بدون اختياره
جبرا من الله تعالي بدليل وجوب الصلوه علي من نام وقت الصلوه وعلي المجنون والمغمي

عليه

لفقد الاهلية مع ان الخطاب موضوع عنهم حتى يلزمهم القضاء
عليه اذا لم يزد علي يوم وليله حتي يلزمهم القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد الاهلية
الخطاب بعدم العقل والتمييز وكذا المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغما والنوم ان
استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتي يجب القضا وهو يعتمد سبق الوجوب والخطاب موضوع
وكذا الزكوه تجب علي الصبي عندهم والخطاب موضوع عنه وقال الفقها جميعا بوجوب
العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الي اسباب شرعية غير
الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكرره وان كان الامر بالفعل لا يقتضي
التكرار فعلم ان التكرار بسبب موجب لتكرره واذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله
تعالي وصفاته واسمايه بايجابه تعالي الا ان سببه في الظاهر حدث العالم تيسيرا ان
العدم ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل علي الصنعه والحدوث دلهما يدلان
علي الصانع والمحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه ان البعره تدل علي البعير وآثار المشي
تدل علي المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان علي الصانع العليم
الخبير فكان حدث العالم سببا لوجوب الايمان علي من هو اهل له من الانسان والجن
والملك لان الايمان لا يتصور وجوبه علي غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهليه ولا
وجود لمن هو اهله علي ما اجري الله سبحانه الا والسبب لازم اذ لا تصور للمحدث اذ يكون
غير محدث في شي من الاوقات ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا
بالادا في الحال لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه
في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفه ممن هو اهله وهو الصبي العاقل
الذي يناظر في وحدانية الله تعالي فوجب القول بصحته واما الاهليه فلان الايمان يتحقق
عند تمام الايمان تبعا للابوين فهذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون من
مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالي علي كل واحد منا فالايمان وجب
شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل والصلوه وجبت شكرا لنعمة الاعضا
السليمه والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضا الشهوات والاستمتاع بها والزكوه شكرا لنعمة
المال والحج شكرا لنعمة البيت فانه تعالي اضافه الي نفسه وجعله مثابة للخلق وحرمته فجعلت
زيارته ادا لشكر هذه النعمه الي هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا
وجوب الصلاه بايجاب الله تعالي وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها

الي الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالي اقم الصلوه لدلوك الشمس والنسبه بالام اقوي
وجوه الدلاله علي تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلاه
وتأهب للشتاء ويقال الخلعلان لفلان الضيافه اي بسببه واما الاضافه بدون اللام
فاجماعهم علي اضافه هذه الصلوات الي الاوقات يقال صلوه الفجر وصلاه الظهر وصلاه
العصر والاصل في الاضافه ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب
لان معني الثبوت بالسبب سابق علي سائر وجوه الاختصاص فثبت انه سببها ولهذا
لا يجوز اداوها قبل الوقت وتجوز في الوقت وتتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الزكوه
ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافه اليه يقال زكوه السايمه وزكوه مال التجاره
وتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد وتجوز تعجيله علي الحول بعد وجود
النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة اليسر علي ما
بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نما الا بمضي الزمان فاقيم الحول المكن لاستنما
المال لاشتماله علي الفصول الاربعه مقام النما وكذا سبب وجوب الصوم ايام شهر
رمضان قال الله تعالي فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق المتاخرون علي ان سبب وجوب
الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح
قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الايمه الي ان السبب مطلق شهود الشهر
حتي استوي فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل علي
الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيله هذا الوقت وهي ثابته للايام
والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضي
الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضا وكذا المجنون اذا افاق في ليله من الشهر ثم
جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضا وكذا نيه اداء الصوم تصح بعد وجود
الليله الاولي فيدل كله دليل ان السبب مقدر في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقه
وذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر الي ان السبب ايام الشهر دون الليالي
اي الجزء الاول الذي لا يتجزي من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالي اذا جعل
وقتا سببا لعباده فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العباده والعباده في الادا
دون الايجاب فانه صنع الله تعالي فلم يستقم الوقت المنافي للادا شرعا سببا للوجوب

فعلم

فعلم انه الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الايمه ان شرف الليالي
باعتبار شرع الصوم في ايامها لا بذاتها فكانت تابعا وشرفها باعتبار انها اوقات للقيام
رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببيه وذلك يحصل بان يكون محلا للادا مسببه
واما علم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليله فلانه اهل للوجوب مع الجنون
الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم
باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النيه في الليل فباعتبار ان الليل جعل
تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضروره تعذر اقتران النيه باول اجزا الصوم لانه وقت نوم وغفله
فاقيمت النيه في الليل مقام النيه المقترنه باول الصوم ضروره ولا ضروره فيما نحن فيه
وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه اي يقوم بكفايته ويتحمل مونته بولايته
وحاصله ان الراس بصفه المونه والولايه سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعي
السبب هو الوقت بدليل اضافته اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس
واحد ولكنا نقول الاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدقه جعلت مونه شرعيه
والمونه الاصليه تتعلق بكونه مالكا وولايته فكذا الصدقه وكذا راس غيره يلتحق براسه
عونه الراس بسبب المالكيه والولايه فيصير كراسه كذا في الاسرار فاذا علمت الولايه
وجدت المونه واذا عدمت في حق المراه والابن الزمن البالغ المعسر لم تجب الصدقه علي الزوج والابن
المونه وان كان للصغير مال حتي وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته علي الاب ايضا عند
ابي حنيفه وابي يوسف وان وجدت الولايه والدليل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشي عن
الشي وتخليصه منه فيدل علي احد الوجهين بالاستقرا اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا
بشرع الحكم يقال ادي الزكوه عن ماله اي بسببه ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببهما
فيكون معناه ادوا الصدقه الواجبه الناشيه عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيودي عنه
كالديه تجب علي العاقله ثم تتحملها العاقله عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب علي العبد لانه
ليس مالكا لشي فاستحال تكليفه بما اليسر في وسعه والكافر لانها قربه وهو ليس من اهلها
والفقير لانه ليس علي الخراب خراج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل
عليه عن سببه ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس في الوقت فدل ان الراس

سببا للوقت شرط واما الجواب عن قوله انهما اضيفتا الى الوقت قلنا انما اضيف اليه مجازا
باعتبار انه زمان الوجوب فان الشي يضاف الى الشي بادنى ملابسة فاما تضاعف الوجوب
بتضاعف الراس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانهما من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ
والتضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية لان المحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط
واما تكرر الواجب عند تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة اذ المونة
ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جا يوم
الفطر يجدد كل الحاجة فيتجدد الوجوب لاجلها لا للوقت كيتجدد باعتبار وصف النما عند حولان (الزكاة صح)
الحول فيجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المونة كما في المال وكذا سبب وجوب الحج البيت
لانه يضاف اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما (مئنات)
سبق بيانه والوقت شرط الادا وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا
سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض
النامية بالنما التقديري وعند الشافعي سبب وجوب العشر الخارج والارض سبب
وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر
بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله كالخراج ولنا ان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي (ولو كان الارض هي السبب لجاز تعجيله صح)
والارض توصف به يقال ارض عشرية والشي يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب
بحكمه ولان العشر مونة الارض اي سبب بقايها لان العشر يصرف الى الفقرا والمقاتلة
اذا كانوا فقرا والنصرة بالضعفا كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم
والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين
ولا يخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المونة
في العشر وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقرا ولان الواجب جز من النما (ايضا صح)
قليل من كثير كالزكوة تتعلق بالمال النامي بهذه الصفة ما تشتمل على معنى العبادة
والمونة ولكن معنى المونة فيه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع
باعتبار الوصف وهو النما واما الجواب عن قوله تتكرر الخارج قلنا تكرار الواجب (بتكرر الواجب صح)
عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما
قلنا في النصاب الواحد يتكرر الوجوب بتكرر الحول وعن قوله لو يجز التعجيل قلنا

لم يجز

لم يجز تعجيله قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر
كان التعجيل قبله مفوتا لمعنى العبادة ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب
ويصير مونة محضة وهو ليس كذلك وهذا تغيير له فلا يجوز تعجيله ويصير تعجيله قبل الخارج
كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لان
النما معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا اذ الواجب من غير جنس الخارج فصار مونة باعتبار
الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك لان الاشتغال
بالزراعة وعمارة الدنيا اعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة
الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها
اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم
عدوكم وراى رسول الله شيا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا
ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدا على المسلم وجاز البقا عليه باعتبار
معنى المونة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مونة (وسببهما)
وسببهما الارض النامية وبسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان قال عليه السلام لا
يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج **قوله** والصلوة اي سبب وجوب الطهارة (الصلاة صح)
واختلفوا في سبب وجوب الوضو فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلام لا وضو الا عن
حدث وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون (الوضوء صح)
ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر بتكرر الصلوة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع
نكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوبه لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع
وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضو الصلوة الصلوة اعني وجوبها او ارادتها
لانه يضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلاة ويجب بوجوب الصلوة ويسقط
بسقوطها ولا نسلم ان وجوب الوضو يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث
شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة
فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يوثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة
وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا **قوله**
وتعلق بقا المقدور اي سبب شرعية المعاملات تعلق بقا المقدور بتعاطيها فيما شرعها (أي صح)

بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقا انما يكون
ببقا النفس وبقا الجنس وبقا الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع
الحرث فشرع له طريقا يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضياع
وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان
الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة الكفايات في اصل الجبلة وكذا الطريق
لبقا النفس الى اجله من غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايتها
لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وهو التجارة
عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد **قوله** للايمان هذا متعلق
بقوله من العالم وقوله والصلوة متعلق بقوله والوقت وقوله والزكوة متعلق بقوله وملك المال
وقوله والصوم متعلق بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله
والراس الذي يمونه ويلي عليه وقوله والحج متعلق بقوله والبيت وقوله والعشر والخراج
متعلقان بقوله والارض النامية وقوله والطهارة متعلق بقوله والصلاة وقوله
والمعاملات متعلق بقوله وتعلق بقا المقدور **قوله** واسباب العقوبات الى اخره
اعلم ان سبب العقوبات والحدود والكفارات ما تضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص
والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا تضاف اليه فيقال خراج الراس
او جزية الراس وتتضاعف بعدد الراس وتتكرر بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم وتكرره
او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها شرعت جزاءا على جزاء
الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابها وسبب وجوب الكفارات
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيفت من امر دائر بين الحظر والاباحة اليمين
مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطا وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين
المنعقدة المفضية بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة
لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا كانت النية فيها
شرطا وفوض الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره ولكنها لم تجب الا جزية على اداؤها م
افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتداة على وجه التعظيم
كساير العبادات فكانت في معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاءا على ارتكاب

المحظور

كذلك

المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت كذلك وجب ان تكون اسبابها مشتملة على صفة الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة
الحظر لان الاثر يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين انما م
الغموس سببا لها تمام الا فطار العمد مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك
له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الافطار
بالزنا وشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين لها بدليل انه لو كان ناسيا للصوم
لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر والفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه
تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او
شرب الخمر او وقاع الاهل او شرب الماء ولم تعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان
الشبهة الدارئة هي التي تورث خللا في الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة
كذا قيل وذكر في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم بسبب كونه
وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد وبسبب المعنى الاخر الكفارة
لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبها بالمباح لهذه النسبة
من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكذلك
القتل الخطا دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او الى كافر
وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا معصوما
فيصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون
مترددا بين الحظر والاباحة وكذا اجتمع في اليمين المعقودة الحظر والاباحة من
وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعة نصرة
الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام وهي ايضا منهي عنها لقوله
تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل والثاني ان اليمين الصا
عقد مشروع يحلفونها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تاخذ معنى
الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الحظر والاباحة وعلى هذا تخرج الكفارات **قوله** ساير م
وانما يعرف السبب الى اخره اعلم ان السببية انما تعرف باضافة الحكم لان الاصل في
اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان

اي حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها
الاضافة الى اخص الاشيا ليحصل التمييز الكامل واخص الاشيا بالحكم سببه لانه ثابت به
فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فشابه
العلة التي يوجد الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان
ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والظرف
لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط والظرف اتصال المجاورة
ولا شك ان ذلك الاتصال يقابله اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب
وتعلقه به حكما حقيقيا واتصاله بالشرط مجازيا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع
من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة ولان الاصل في كل شي الكمال **قوله**
كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط لما مر ان سبب الاول
الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم بالصواب
تمت اقسام الكتاب **باب** بيان اقسام السنة انما اختار لفظ السنة
دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة صلى الله
عليه وعلى آله وصحابته اجمعين وقد الحق باخر هذا القسم افعال النبي عليه السلام واقوال
الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر **قوله** الاقسام التي سبق ذكرها
اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة في السنة اعني بها قول الرسول
لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيجري فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحجية اذ هي صارت
حجة بالكتاب ثم تفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد
وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فكان هذا الباب لبيان ما تختص
بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة وتختص بها وذلك اربعة اقسام بالاستقرا
الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر
حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان
حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية
والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم

اليه عند

اليه عند الاطلاق وقد اختلف في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل احد
يعلم ضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر
ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك وذلك بان العلم الضروري بالتفرقة
يعلم معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب
وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله
الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب ولا يحتملانه ومختار البعض هو ما تركب
من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها فقيد
يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر
ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان
طابقته وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك **قوله** القسم الاول
الى اخره القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلث
مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة
صورة ومعنى اما الاول فالمتواتر والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد يقال تواترت
الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله ثم جاءوا
تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه
وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين بالقراين الزايدة كخبر جماعة
وافق دليلا او دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطهم تكثر المخبرين
كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة ومعنى قوله لا يتوهم
تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا علموا بما اخبروا علما يستند الى
الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل المصر لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل
العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاسناد
الى الحس وهذا معنى قول الشيخ ويكون اوله كاخره واوسطه كطرفيه واختلفوا
في اقل عدد يحصل العلم معه قيل هو خمسة لانه ما دونها بينة شرعية وقيل اثنا عشر
بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم لم يكن حسبا

العلم

لا حاجة الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع
تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم
لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين وللاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك
ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير محصور في عدد
مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي
هو كامل عند الله تعالى قد تواتروا فقوا على الاخبار والدليل على انه غير محصور انا
نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن
يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم
وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله
لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء وهو مذهب
قوم لامكان التواطؤ اذا كانوا محصورين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجيج
واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الحج والصلوة تحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين وكان الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتمال واظهر للالزام
على الخصم لا لانه شرط حقيقة لما ذكرنا كنقل القرآن اي نظير المتواتر مثل نقل
القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك قوله
وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور
العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري
الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا
وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة
لا علم يقين يريدون به ان جانب الصدق يترجح بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن
بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يؤدي الى
الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فحينئذ لا يثبت
العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب
علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه

اي بديهيا

يوجب

يوجب علما استدلاليا احتج من انكر حصول العلم به يقينا بان المتواتر صار جمعا بالاحاد — الى المحتمل صح
وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد فبانضمام المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ
لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو محال ولان الاجتماع يحتمل
التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى
عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم
بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس وانكاره
مكابرة ونوع من الجنون وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون
كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعا اليه والاول
فاسد لان صدور الكذب اتفاقا عن جماعة كثيرة مع اختلافاتهم لا يتصور عادة
وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى
الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب
امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة
عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله — كونه صح
في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين ان يكون صدقا اذ لا واسطة
بينهما كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال في هذه
المسألة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذكر اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود
الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل
عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة
الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل
الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات باطل
واحتج من قال بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات
صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر
محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما
كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه
وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب واحتجت العامة بانه لو كان استدلاليا

لا تختص به من يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا تختص فان كل واحد يعلم
في صغره اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا
وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية يحصل من غير استدلال من جميع
العالم وهو حد الضروري ثم من خالف فيه انما خالف لخبط في عقله او عناد ولو ترك
ما علمنا ضرورة بخلاف المنكر للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية
وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة
بها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو
العدم متقابلان فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا
يكون وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل لا بد
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية
اليه واما اخبار زرادشت اللعين فتخييل كله وما روي انه ادخل قوائم الفرس
في بطنه فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وهو كشتاسب وصغار
قومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك آية الوضع
والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شيئا منه تابعه التزوير فكان العلم به
لغفلة المتأمل لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم
كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه
عادة لان الطباع تنفر عنه عادة مع ان الهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه
فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولئن سلمنا ان التواتر قد وجد في قتل رجل
وصلبه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله
تعالى بقوله ولكن شبه لهم وذلك جاز استدراجا ومكرا على قوم قد علم
حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة
فذلك دليل الاختراع فلم يثبت المتواتر عنه قوله او يكون اتصالا فيه
شبهة الى اخره المشهور اسم لخبر كان من الآحاد في الاصل اي في القرن
الاول وهو قرن الصحابة رضي الله عنهم ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه قوم

علي

ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى

لا ينصو

لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار والاشتهار في
القرن الثاني والثالث لتلك القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون
ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الآحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة
صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر واما
حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد
وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يثبت به علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال
لا بالضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابان من اصحابنا يوجب
علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله
الكتاب التي هي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار الشيخ القاضي
ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين قال ابو اليسر حاصل الاختلاف
راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص
شمس الائمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا فعلى هذا
لا يظهر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا
على قبوله ثبت صدقه لانه اتفاقهم على القبول الا بتعيين جانب الصدق في الرواة
ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا
يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور
اتفاقهم على الكذب وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل
في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف
المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام لانه كالمسموع منه وجه
قول الفريق الاخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا
محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان
الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط
العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت علم طمأنينة
يقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا تجوز الزيادة به على الكتاب
مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة بالحجارة

انه صح

اثر صح

لا يتوهم صح

ورجم صح

وبرجمه عليه السلام ماعزا والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع
في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات على الزانية والزاني قوله صح
فاجلدوا الاية وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص
مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص
مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا
قوله او يكون اتصاله فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد اما صورة فلان
اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اي
خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون
دون المتواتر والمشهور وقوله الواحد والاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد
والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما
كان اهم من المعاملات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشترط عدد الاربعة
متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة
وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول
لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس قوله وانه
يوجب العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمانينة بل يوجب
الظن وهو مذهب جملة الفقها واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به
عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب
الشرع قادر على اثبات ما شرع باوضح دليل فلا ضرورة له في التجاوز عن الدليل
القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا نعجز عن اظهار
كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا
مثل القاساني والرافضة متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع
ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب
اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم
اليقين لانه لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيلزم افادة العلم لا
محاله

محاله وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب
العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله لانتفاء
اللازم راجع الى قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم
وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم
وهو العمل باجماع الصحابة يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم
تمسك العامة بالكتاب والسنة والاجماع وفي بعض نسخ المنار والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا
تكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما مر في الجمع
المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما خاطب بما في وسعه وليس في وسع كل
واحد منهم جمعهم حالة البيان ذاهبين الى كل واحد في جميعهم من الخلق شرقا وغربا
للبيان فتعين ان الواجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل
واحد دل ان السامع مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة
ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب
على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم
والثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد
هنا وجب صح او الاثنين ههنا واذا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولان المتقدمين اختلفوا في تفسير
عوائم صح الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطا للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال
الحسن للعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن
خبر الاحاد لبقاء توهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل والا لا يفيد الدعوى
واما السنة فقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سلمان وبريرة في الهدية والصدقة والملوك يحملون
اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم والظاهر ان الاهدا منهم لم يكن على ايدي
حد صح قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر بطريق التواتر انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ
الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر بالروم
وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب بن ابي بلتعة
الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو

بن العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم
ممن يطول ذكرهم وانما بعثهم ليدعوا الى دينه وليقيموا الحجة ولم يذكر في موضع
انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ عدد
التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة ولخلت دار هجرته عن اصحابه وتمكن منه العدو
وذلك وهن بالاسلام قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل
قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب القواطع واما الاجماع
فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد واحتجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر من غير
نكير فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل علي
برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله
عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار وعليها
سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس
وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم و
جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد
على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو المعاملات
حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان الشيء [illegible]
اهدى اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يخبر عما له
الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في
المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة
متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد
الواحد لتعطلت الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالاية فنقول لا نسلم ان
فيها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم
من اصول الدين وفروعه وقيل المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما هو
على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد
من الاية والسنة المتواترة والاجماع وما حكي عن بعض المحدثين انه يوجب
العلم لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد

الوجوب بالدليل القاطع او وجبه او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم
الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله والراوي عرف بالفقه
اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في
الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر
رضي الله عنهم وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا
ويترك القياس به وقال مالك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع
الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به وايضا فقد اشتهر
من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي
من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد عمر رضي الله
عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ولان القياس ابعد من خبر الواحد لجواز السهو
والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس ولان القياس لا يحتمل التخصيص
والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول
عليه السلام ولا احتمال للخطا فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو
ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والقياس
محتمل باصله اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم
ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف
احتمالا اولى ولان الصحابة باجمعهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا
خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم به برأيه لحديث سمعه من
بلال ونقض عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي دية الاصابع حتى قال كدنا ان نقضي
فيه برأينا وفيه سنة رسول الله لحديث الغرة في الجنين وان كان مخالفا للقياس
لان القياس يقتضي انه ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب شيء وترك
ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج في نهيه عليه
السلام عن المخابرة واما تمسك الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك
بل ردوه لعدم فقه الراوي ولمعارضة نذكرها واما قوله لان القياس حجة بالاجماع
بان خبر

وفي اتصال خبر الواحد شبهة فسقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة
في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه واما قوله لاحتمال السهو
والكذب في الخبر معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف في القياس واما قوله
الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا قلنا الكلام في خبر خالف القياس وفي هذه الصورة لا
احتمال والثاني من عرف بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه اي قليل الفقه مثل ابي هريرة
وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام
في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق حديثه القياس عمل به وان
خالفه لم يترك الا بالضرورة وهو انسداد باب القياس والراي وجه عدم القبول عند
انسداد باب الراي ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم
والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة
وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه
السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى
كلام الرسول بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور
فهمه عن دركها فيدخل هذا الخبر شبهة زايدة تخلو عنها القياس فان الشبهة
ليست الا في الوصف وهنا تمكنت في متن الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان
فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل
شبهة وهو القياس ولانه اذا انسد باب العمل به باب الراي صار الحديث ناسخا للكتاب
والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والسنة وهي حديث
معاذ وغيره فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت
على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون
الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم وذلك مثل حديث المصراة روى ابو هريرة ان النبي عليه
السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان
يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين
ويروى من اشترى محفلة فهو باحد النظرين ثلاثة ايام الحديث التصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك

الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل معناها وقوله باحد النظرين
اي باحد النظرين الاول عند الحلبة الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير
النظرين بنظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ ثم الشافعي
رحمه الله جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب
خلافا لما تخيله متمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج من الصحيحين
فترك القياس به وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد
بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت
صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما
الحديث فمخالف للقياس من وجوه احدها ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر
بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال
يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وان لم يكن مثليا
يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة
كما ذكرنا والثاني ما روي ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري
فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد عوض الحليب بعينها والثالث ان
في الخبر تقويم القليل والكثير قيمة واحدة وذلك محال والرابع ان ثمن الشاة ربما
لا يزيد على صاع من تمر وربما ينقص منه فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة الى البايع
مع ثمنها او اكثر منها وهذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام المروزي فان
قيل قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم
يعرف بالفقه فخبر المصراة اولى بالقبول لان راويه ابو هريرة وهو اعلى رتبة من
معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري
وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين
فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط
فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد
وخرج حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الكرخي ومن تابعه من
علمائنا

أصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن
مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال أبو اليسر وإليه مال أكثر
العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر أنه يروي كما
سمع ولو غيّر لغيّر على وجه لا يتغير المعنى ولأن القياس يوجب وهناً في روايته والتوهم
على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل على صحة هذا أن عمر رضي الله عنه
قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وإن كان مخالفاً للقياس لأن الجنين
إن كان حياً وجبت الدية كاملة وإن كان ميتاً لا يجب فيه شيء ومعلوم أنه لم يكن
من فقهاء الصحابة ولم ينقل التفصيل عن أصحابنا أيضاً ألا يرى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة هذا م
في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً وإن كان مخالفاً للقياس حتى قال أبو حنيفة لولا
الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن أبي حنيفة أنه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الرواية
الرأس والعين فثبت أن هذا قول مستحدث ثم أجاب عن حديث المصراة وأشباهه فقال
إنما ترك أصحابنا لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى العلم به ص
عليكم والسنة المشهورة الموجبة لإيجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله
عليه السلام من أعتق شقصاً له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً
فالحديث لمخالفته الإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين لا لعدم
فقه الراوي ولو حمل على أن ذلك قبل تحريم الربوا بأن جوز في المعاملات أمثال ذلك ثم نسخ
ذلك على أنا لا نسلم أن أبا هريرة لم يكن فقيهاً بل كان ولم يعدم شيئاً من أسباب
الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه
مجتهد مع أنه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ
فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه إلى رد حديثه بالقياس قوله
وإن كان مجهولاً إلى آخره اتفقت عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة جميع
الصحابة لأن عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى قال الله تعالى والسابقون الأولون
من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم الآية وبقوله
عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولا شك أنه لا اهتداء
من غير عدالة وأما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فإن كل فريق

على أن ما صار إليه أوفق للدين وأصلح لأمور المسلمين فلا يوجب ذلك طعناً فيهم
ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي
إلى أن من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه اسم
لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع والأخذ منه ولهذا إذا م
لا يوصف من جالس العالم ساعة بأنه من أصحابه وكذا إذا طالت المجالسة معه إذا لم يكن على
طريق التتبع ولا حد لتلك المدة فقيل أدناها ستة أشهر وعن سعيد بن المسيب
أنه قال لا يعد من الصحابة إلا من أقام مع الرسول سنة أو سنتين وغزا معه غزوة
أو غزوتين وإذا عرفت هذا علمت أن المجهول في الصدر الأول لا يكون من الصحابة
لأن المراد من المجهول من لم تعرف ذاته إلا برواية الحديث الذي رواه ولم تعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وإليه أشار بقوله ولم يعرف إلا بحديث أو حديثين
وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلاً
عتبة بن مالك بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة فيهم قوله كوابصة بن معبد هو أبو محمد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة
ثم تحول إلى الجزيرة ومات بها روي أن رجلاً صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي عليه
مثل م السلام أن يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لأن القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب
والسنة والإجماع كحديث المصراة ثم رواية هذا المجهول على خمسة أوجه أن روي
عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به أو سكتوا عن الرد بعد ما بلغتهم روايته
صار حديثه مثل حديث المعروف لأن السلف أهل فقه وعدول لا يتهمون بالتقصير
في أمر الدين فلما قبلوا دل أنه صح عندهم أنه مروي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع
والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وإن اختلفوا في
قبوله أي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل
عندنا لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه مثل حديث
معقل بن سنان بن شجع بن ريث بن غطفان أبي محمد فيما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه
سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها فلم يجب شهراً وكان السائل
يتردد إليه ثم قال بعد شهر أجتهد فيه برأيي فإن يك صواباً فمن الله وإن يك

خطأ فمن ابن ام عبد ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وابو الجراح صاحبا راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في
بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض
مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه فقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس
الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا
كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل
انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه
ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم
لانه خالف القياس **قوله** وان لم يظهر من السلف اي ان ظهر حديثه ولم عنك صح
يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس
لاتفاقهم على رده ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الحديث والفقه
لم يعرفوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها
ثلثا ولم يقض لها النبي صلى الله عليه وسلم بالنفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان
انه بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اراد
اذ لو كان المراد عين النص لتلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة
عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وذكر الطحاوي في
شرح الاثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة
ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى
ورده ايضا غير عمر مثل اسامة بن زيد وابي سلمة عبد الرحمن وابي اسحاق والاسود
وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر رضي الله عنه كان بحضرة الصحابة
ولم ينكر ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم فلم يجز العمل به
قوله وان لم يظهر اي لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منهم رد ولا
قبول بل ظهر من بعد وهو الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف الوجه صح

القياس

القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من
غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره فيجوز
العمل به ان وافق القياس ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا
الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا
يقبل ما لم تتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافقه العمل به صح
القياس ولم يجب كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا فائدته جواز
اضافة الحكم اليه فلا يسكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى
الحديث **قوله** وانما جعل الخبر الى اخره قوله العقل نور اي في بدن الادمي وقيل محله القلب صح
وقيل محله الراس يضيء به اي بذلك النور وقيل محله القلب ~~وقيل محله القلب~~ وانما
نورا لان النور هو الظاهر المظهر فكذلك العقل بصره المتابعة للبصيرة التي هي عين
الباطن وقوله يبتدأ به مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق
والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث يعني فيدركه الى المطلوب في
بتامله الى القلب يعني ابتدا عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس
وعن هذا قيل بدايته المعقولات نهايته المحسوسات وذلك لان الانسان اذا
ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى
اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر ان له
اوصافه التي لا بد للبناء منه وانما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف
ما له صورة وهي ان ينتظم من حروف مهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة
على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب
ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بلا عقل الا ترى
ان من الطيور قد تسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها وتسمى الطوطي
عن تمييز وعقل ولهذا لا تجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين فعرفنا
ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا بين اسماء الاعلام والتمييز الذي يتم به
الكلام لا يكون الا بعد العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما
قوله والشرط الكامل الى اخره اعلم ان العقل يعدم فينا جبلة ثم يحدث

شيا فشيا وهو متفاوت بقسمة الله وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادني درجات
كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا علينا والمطلق من
كل شي يقع علي الكامل منه فشرطنا للوجوب بالاحكام وقيام الحجة كمال العقل
فلم يقبل خبر الصبي والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلهما وليا في ماليهما لنقصان
عقلهما ففي امر الدين اولي ولا يلزم عليه العبد فانه تقبل روايته وان لم يفوض امره
لان ذلك لحق المولي لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع وذكر بعضهم
ان روايته اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات
والديانات مقبول مع تحكيم الراي فكذا هذا الا تري ان اهل قبا قبلوا اخبار ابن عمر
رضي الله عنه بتحويل القبلة وهو يوميذ ابن اربع عشره سنه ولم ينكر عليهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابه ولم يرد
عن احد منهم انه رجع الي روايه صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحه
والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الروايه واما اهل قبا
فالصحيح ان الذي اتاهم انس او كان ابن عمر بالغا يوميذ لان ابن اربع عشره
سنه يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والروايه قبل البلوغ فلو كان
السماع قبل البلوغ والروايه بعده تقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه
مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا الا تري ان الشهاده بعد البلوغ مقبوله بالاجماع
وان كان التحمل قبله فكذا الروايه ويدل عليه اجماع الصحابه علي خبر ابن
عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابه من غير فرق
بين ما تحملوه وقد اتفق السلف والخلف علي احضار الصبيان مجالس الروايه
واسماعهم الاحاديث ثم قبول روايه ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل
اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا
الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الروايه كما في
الشهاده قوله والضبط فكذا ضبط الشي لغة حفظه بالحزم ومنه
الاضبط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه
بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله

الي اخره

البدء
الصبي
قبول

الي اخره فان الرجل قد ينتهي الي المجلس وقد مضي صدر من الكلام فربما يخفي علي
المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلي السامع الاحتياط في مثله
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه
ببذل مجهوده اي حفظ الكلام ببذل الطاقه في حفظه بان يكرره الي ان
يحفظه ثم الثبات علي الحفظ بمحافظه ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويذاكره
بلسانه فان ترك العمل والمذاكره يورثان النسيان علي اساة الظن بنفسه بان
لا يعتمد علي نفسه اي لا انساه ولا يتسامح في حفظه بل يذاكره دايما مقرنا في نفسه
اني اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الجزم بسوء الظن الي حين ادايه متعلق بقوله ثم
الثبات عليه ولهذا كان ابن مسعود اذا روي حديثا اخذه البهر وجعلت فرايصه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلي درجات الزهد والعداله والضبط
والفقاهه وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف
وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطه بالحنطه مثل بمثل بالرفع او
بالنصب وان معناه علي تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطه وعلي تقدير النصب
بيعوا الحنطة بالحنطه فهذا هو ضبط الصيغه بمعناه لغة والثاني ان يضم الي
هذه الجمله ضبط معناه فقها وشريعه مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب
المساواه متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمه القضا في قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبطه
بمعناه اللغوي والشرعي الكامل من النوعين ولهذا قصرت روايه من لم يعرف
بالفقه ورجح روايه الفقيه عليه لفوات كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل
خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة بان
كان سهوه ونسيانه غالبا ومساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات
اصل الضبط والمساهل الذي لا ياخذ في الامور بالحزم والمجازفه التكلم من غير
خبرة وتيقظ فارسي معرب قوله والعداله العداله لغة ضد الجور وهو الانصاف
والاستقامه يقال فلان عادل اي مستقيم السيره في الحكم بالحق وفي الشريعه
عباره عن استقامة السيره والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي

الخبر بالضبط ... النفس
عن رواية الفقيه

جعلله وحاصلها يرجع الي هيه راسخه في النفس تحملها علي ملازمه التقوي
والمروة جميعًا وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ
لانهما تحملانه علي الاستقامه ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العداله لا يصير
الخبر حجه لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوي النفس فانه الاصل في
العقل وانه داع الي العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه
فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة
وهو ان يكون ~~محترزا~~ مجتنبا عن ارتكاب الكباير والاصرار علي الصغاير
حتي لو ارتكب كبيره تبطل عدالته وكذا لو اصر علي صغيره وهذا هو النوع
الثاني من العداله ولهذا لم يقبل خبر الفاسق والمستور اي الذي لم يعرف عدالته
ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيره ولم يصر عليها لا تبطل عدالته
لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عاده فان غير المعصوم لا يخلو عن
زلة فاشتراط التحرز عن جميعها ~~لا تبطل عدالته~~ سد لباب الروايه فاما
الاجتناب عن الكباير والاصرار علي الصغاير فغير متعذر فلم يجعل
عفوا واختلفت الامه في الكباير فروي ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه
قال الكباير تسع الاشراك بالله تعالي وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروي ابو هريره مع ذلك اكل الربوا
وعن علي انه اضاف الي ذلك السرقه وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر
فهو كبيره قوله والاسلام وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر
ساع فيما يهدم الدين لانه يعاديه فيثبت تهمة الكذب لا لنقصان
في عقله وضبطه ولهذا رُدّت شهادة الكافر علي المسلم وهو نوعان ظاهر
وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بتبعيه من الوالدين
من غير ان يوجد منه فلا يكتفي بهذا النوع في صحه الروايه بل يشترط فيه
الكمال وهو النوع الثاني وهو ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله تعالي
كما هو باسمايه وصفاته والاقرار بما يكنه وكتبه ورسله واليوم الاخر

والقدر

والقدر
خيره وشره من الله تعالي وقبول احكامه الان يظهر اماراته نحو اقامة الصلوة
الجماعه وايتا الزكوه وكذا تحتنا الحنيفيه لا يشترط البيان للكمال ويكون ذلك
بمنزله البيان منه في الحكم بكمال الايمانه قوله والشرط فيه البيان اجمالا
رد لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف علي سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام
بل لا بد من العلم بحقيقه ما يجب الاقرار به وبيانه علي التفصيل حتي لو لم يعلم شيا من
ذلك كان كافرا وقلنا اشتراط الوصف علي التفصيل لصحه الاسلام متعذر لان
معرفته الخلق باوصاف الله تعالي متفاوته واكثرهم لا يقدرون علي ذلك فيشترط
للكمال ما لا يودي الي الحرج وهو ان يصدق بقلبه ويقر اجمالا بما يجب الايمان به مجملا
القدر يكفي لثبوت حقيقه الايمان الا تري ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي
الذي شهد برويه الهلال عن ذكر الجملة دون التفسير حيث قال اتشهد ان لا اله الا
الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين ساله
جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعليمًا للناس معالم الدين بين هو
عليه السلام علي سبيل الاجمال قوله فلهذا اي فلاجل ان الاسلام والعداله
والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق
لعدم العداله وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته
اما خلقه او مسامحه لعدم الضبط وقبل خبر الاعمي والمحدود في القذف والمراه والعبد
لوجود الشرايط الاربعه ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهاده توقفت علي معان
اخر لا تشترط في الخبر اما الاعمي فلان الشرط في الشهاده الاشاره والتمييز الي
المشهود به وذا لا يحصل بالعمي واما العبد والمراه والمحدود في القذف فلان الشرط
في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولايه اصلا وبالانوثه تنتقص
الولايه وكذا بحد القذف ايضًا وروي الحسن عن ابي حنيفه ان المحدود في القذف
لا يكون مقبول الروايه لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالي فاولئك
عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الروايه ~~لانه محكوم بكذبه~~
~~بالنص~~ مقبول الروايه بعد التوبه فان ابا بكرة مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد
ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روي بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله

خبر بخبر

العقل

خلاف الشهادة فان رد الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص ثم التائب من
الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته كذا ذكر احمد بن حنبل و ابو بكر الحميدي شيخ البخاري
وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكر ابو عمرو في معرفة انواع الحديث

قوله والثاني في الانقطاع اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة
بالسنن في الانقطاع وهو نوعان لما هو باطن قوله اما الظاهر الى قوله واما الباطن
اي الانقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد لغة ويسمى
هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي
والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي بينه وبين
الرسول فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول
الشامي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة
بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم
فان ترك الراوي اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا
عند الفقها والاصوليين والمرسل اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع
حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا
بالرواية عن الغير وعن الشافعي انه قال مراسيلهم مقبولة الا ان اعلم انه ارسله كذا
في المعتمد والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة
من ايمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة
او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال
المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله
عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر
بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال ولهذا قبلت مراسيل
سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد تمسك من ابى قبول المرسل
بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان

الراوي

الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا تحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق
انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول روايه العدل
تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفه الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف
عليه والمعتبر عدالته عند المروي له وكيف يجعل رواية العدل تعديلا وقد روي احدنا
عمن لم يحمل في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروي
شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة
وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى
الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورضي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم بن ابي
امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله
بن المحرر وغيرهما من المجروحين فلا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه خلا
ما اذا اسنده وعن الاسناد يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله
والا بحث عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما
اجماع الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من
احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انهم
رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على قبوله
ولا يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم لثبوت عدالتهم قطعا وانما الكلام في مراسيل
من بعدهم لانا نقول لا فرق بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة
الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطا بن ابي رباح
وسعيد بن المسيب وبعض الفقها السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن
وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلما من لدن رسول
الله الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاوا الكتب منها ولم يرو من
احد من الامة الانكار عليهم فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول
فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل اعتمادا
على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما حمله عنه

عنه ونضيف الطعن اليه عند ظهور زيادته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله فقد سمعته من سبعين او اكثر واذا كان كذلك
وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا يرى انه لو اسند الى غيره
قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول
الله مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى
والثالث ارسال بعد الصحابي العدل في كل عصر فهو حجة عند الكرخي ويقول من
تقبل روايته مسندا تقبل مرسلا للمعنى الذي بينا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق
وفشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل ثقة عدلا وقد
روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين
يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه
الرواية عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي
الا عن عدل والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما
من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال تمنع
القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا واما
الباطن الى اخره القسم الثاني الانقطاع الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في
الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدالة والاسلام والضبط والعقل
والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليلا اقوى منه يمنع ثبوت حكمه
فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يقبل لعداوته في امور الدين
وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر
بنجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلوة بالتيمم قبل الاراقة لانه لا
عبرة بخبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع
وجود الماء بخلاف الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق
في الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى

ان يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق فلا جازت صلاته ويلحق به صاحب الهوى فان المختار
عندنا انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم
لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا يرى
ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة
الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء
الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم
انه محق فتمكن تهمة الكذب في شهادتهم الهوى ميلان النفس الى ما تستلذ به من
الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين اصلا ولو اخبر
بنجاسة الماء وطهارته او بحل الطعام والشراب وحرمته يحكم السامع رايه في ذلك
فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ
ان في روايته يجب تحكيم الراي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لان كل واحد
امر ديني والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته امر خاص يعرف
من جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره
فوجب التحري في خبره للضرورة ولا كذلك في روايته فان في العدول من الرواة كثرة
وبهم غنية فلا يصار الى روايته اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام غير لازمة لان
العمل بالاصل ممكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري
اليه بخلاف خبره في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز
الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمة بسكون الهاء
لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل يرجع اليه ولا دليل هناك يعمل
به سوى الخبر فاعتبر خبره مطلقا فيهما ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم يعرف عدالته
ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وفي رواية
الحسن عن ابي حنيفة المستور كالعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته ورواية الاخبار
لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا
نقل عن عمر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولى من تعديل

المرتجي ولكن الاصح ماذكره محمد في الكتاب لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد
علي روايته مالم يتبين عدالته كما لا يعتمد علي شهادته في القضا قبل ظهور عدالته لحديث
عبادة بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته ولا يلزم عليه
رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشاره الي علم قبول رواية
من كانت له شهادة ثم لا يقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتنا وله الحديث كذا
ذكر شمس الايمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الما وطهارته كخبر
الكافر لعدم العقل وولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع الولاية القايمة علي نفسه
وليس له ولاية علي نفسه فكيف تثبت متعدية وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي
ظهر علي طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل خبر الصبي والمعتوه لان معني
السهو والغلط في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق
وكذا الخبر المساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل بالتدارك
بعد ان يعلم به مثل خبر المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر اموره والثاني الانقطاع بالمعارضة
وهو اربعة اوجه احدها ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بيانه ان خبر الواحد ان ورد
مخالفا للكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل علي التاويل الصحيح وان لم يمكن
الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز
مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد
عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا حتي لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر
علي المجاز كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وعند الشافعي وعامة الاصوليين
يجوز التخصيص به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بنا علي ان ظواهر
الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا
مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصه
به كما ذهب اليه الشافعي والصحيح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر
فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعني وهو احتمال ارادة
البعض واحتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم

تخصيص العموم

والمعني

لان المعني تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف
منكر العام والظاهر فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا
زيادة علي ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوي بالاضعف وذا لا يجوز والدليل
عليه ان عمر وعايشة واسامة ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالي
اسكنوهن من حيث سكنتم حتي قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه عليه السلام
قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف لقوله تعالي فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله
تعالي يحب المتطهرين فان الاستنجا بالما فانها نزلت فيه والاستنجا بالما لا يتصور الا
بمس الفرجين فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجا تطهيرا لان التطهير انما يحصل
بزوال الحدث فلا يثبت التطهير مع اثبات حدث اخر كما لو توضا مع سيلان الدم
والبول من غير عذر ولكن الخصم يقول انا لا نجعله تطهيرا عن الحدث ليكون المس
منافيا له بل الاستنجا تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار
هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث لانهم كانوا فيه سوا وهذه
الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا او قا او رعف بعد الاستنجا فلا يكون الحديث
مخالفا للكتاب واجيب عنه بان الله تعالي جعل الاستنجا تطهيرا مطلقا فينبغي
ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه
وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في جوابه الاستنجا من حيث انه تطهير حقيقي لا
يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وانما يوجب استحقاق المدح اذا كان متضمنا
بالطهارة المبيحة للصلوة فثبت ان استحقاق الثنا بالطهارة الحكمية لا بنفس الاستنجا
فيكون منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثنا فان قيل ففي حالة الاستنجا لا يكون
منافيا للطهارة المعدومة قلت يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم
او نقول وان كان الطهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكمية
والتقريب كما هو ولقايل ان يقول تبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم
فلا يندفع به السوال وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم ان المس ينافيه
بل المس ينافي الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق كالغسل وكذلك قوله عليه السلام

الرسبيت ام حنظلة

الحديث

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحديث
التسمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب
بهذه الاحاديث وثانيهما ما خالف المشهورة لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد
حتى جازت الزيادة به على الكتاب ولم تجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف
وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو
ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين
على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع
جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس
فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق
والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما
بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي
قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور
فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لان العادة تقتضي
استفاضة نقل ما عم به البلوى لانه عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على
مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق اليه وما لم
يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختيار الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا
وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله
حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريره انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث الذكر الذي ورد في
بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع الحاجة الى معرفته اذ القول بانه عليه السلام
خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم ساير الصحابة مع شدة الحاجة
اليه شنيع الحال كذا ذكر شمس الايمة ورابعها ان لا يكون متروك المحاجة
به عند ظهور الاختلاف فان الصحابة اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف
فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم

في ذلك

(في الهامش: السنة صح — قسما صح — مس صح)

(قابلين)

في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث بان الحديث اذا صح سنده فخلاف
الصحابي اياه وترك المحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة
والصحابي محجوج به كغيره ومن ايده احتج بان الصحابة هم الاصول
في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة
فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر على انه سهو ممن
رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام
انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر
وعثمان وزيد وعايشة الى ان الطلاق بحال الرجل في الرق والحرية كما هو
مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المراة كما هو
مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد منهم فدل ذلك
على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال
واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخرين من مشايخنا اجاب عن الاحاديث
التي تمسكا بها بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر
بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس انه قال صليت خلف رسول الله وخلف
ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في
صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وحديث الطلاق بالرجال معارض
بما روت عايشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل كلام زيد
ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول بايقاع الطلاق الى الرجال **قوله**
والثالث في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في
بيان محل الخبر اي المحل الذي جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون
حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه
العمل فصار ذلك القسم باعتباره اربعة فصول الاول فيما خلص حقا لله تعالى
من شرايعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرايع وخبر
الواحد حجة فيما بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبي

(في الهامش: معتبر صح — الاخيرين — زيفت صح — رب العالمين — الفصل صح)

عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل خبر المغيرة
له في الجدة حتى شهد محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم
يؤذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اولى لان
الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الواحد
الواحد لان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما هو مذهب
العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد
فيه من غير اشتراط عدد فانهم عملوا بخبر عايشة في التقا الختانين ولان المعتبر رجحان
جانب الصدق وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرايط المذكورة وليس
لزيادة العدد تاثير في انتفا تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير
معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية ساير ما يعتبر في
الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا
واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فللتهمة لان الحادثة كانت
في محفل عظيم والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار
العدد فلقيام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا يحلف الراوي احتياطا
والثاني ما هو عقوبة يسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند
ابي يوسف وهو اختيار الجصاص وذهب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس
بحجة فيها وهو اختيار شمس الايمة وفخر الاسلام احتج الفريق الاول بان
الحدود شرع عملي فيجوز اثباتها بخبر الواحد كساير الشرايع وتحقق الشبهة
في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات واحتج
الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد
فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينة
فجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا
الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد حجة ايضا لانه
صارع
موجبة

موجبة للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقال على هذا القياس ينبغي ان تثبت بالقياس
ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدلايل موجبة للعلم ايضا وقد اتفقوا انها لا
تثبت به لانا نقول علم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب
كل جناية ولا مدخل للراي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد
فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله الفصل الثاني في حقوق
العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه العدد ولفظة
الشهادة مع ساير شرايط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما
وان كان كافرا لا يشترط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا
عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب في النسا في مواضع لا يطلع
عليه الرجال فان شهادة النسا من غير اشتراط العدد جايزة فيه وانما شرط لفظة
الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع
العدد ولفظة الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وفي التقويم ان
اشتراط العدد ولفظة الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل منازعة ثابتة
كانت بين اثنين بخبرين محتملين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
بجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مرتبته في التاكيد على غيره من يمين وشهادة ثم
صرنا احتياطا بزيادة العدد ولفظة الشهادة تصلح للتوكيد فان العلم في ادا
الشهادة شرط كما قال علي اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة
في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب
العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة في هلال الفطر من هذا الفصل باعتبار ان الناس
ينتفعون به فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت
الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث الفصل الثالث في حقوق العباد
التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في
الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غيره
صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق
ان فلانا وكله او ان فلانا مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل

شرطهم

بالتصرف بنا على خبره لعموم الضرورة الداعية الى سقوط العدالة وساير الشرايط
سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ في كل زمان ومكان ليبعثه الى المسلم صح
وكيله وغلامه فلو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم ولكن صح
في هذا القسم ليس شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على
التصرف من غير ان يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها
الا ترى ان النبي عليه السلام كان يقبل الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من
لدن رسول الله الى يومنا هذا قايمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل
ويعتمدون خبر كل مميز بذلك الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة
ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او
رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط ونحوها صح
فيه ما بالاتفاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل اذ الوكيل
في هذه مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة الصورة صح
فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند ابي حنيفة
يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد هذا
الفصل والفصل الثالث سوا فيثبت الحجر والعزل بقول كل مميز لان القسم من باب هذا صح
المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة
وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا على ما تعرض لهم الحاجة
فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كما في الاسرا
فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد
تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يودي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال
العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحقت بالمعاملات
وابو حنيفة يقول ان هذا الفصل من الحقوق اللازمة التي تلزم على الغير فلا ينفرد
بابطالها لان الموكل او المولى يلزم الوكيل او العبد بالعزل او الحجر لزوم عهدة او فساد

عمل ما

عمل فانه اذا انعزل الوكيل يقتصر الشرا عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد تخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات
ومن وجه يشبه ساير المعاملات لان الموكل والمولى ومن معناهما متصرف في حقه
بالعزل او الحجر او الفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجازة اذ
لكل من هولا ولاية المنع من التصرفات كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار والحد صح
بالشرايع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرايع لم تكن ثابتة في حقه
قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما صح
ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه او امره لا يكون ملزما ثم شبهه والتزامه
الالزام يوجب اشتراط العدالة او العدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا
احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الشرايع بخبر الفاسق
على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضا عندهم
لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاختلاف
كالحجر والعزل قال شمس الايمة والاصح عندي انه يلزمه القضا عند الكل
هاهنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ
سمع منا مقالة الحديث فخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة مقالتي صح
بعد اهلا قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنة في بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر
الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه
الاعتقاد فيه والايتمار به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية وقسم آيات صح
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام الحدث فيه ودعوى الكفار
الالهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة
وغيرهم النبوة لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال
برده باللسان وقسم يحتملهما على السوا كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف
فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الا

وقسم ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرايط الروايه فان
جانب صدقه ترجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق (العدالة والضبط والعقل والاسلام)
وحكمه العمل به لا عن اعتقاد الحقيقه والمقصود هنا هذا النوع وله اطراف ثلثه — وطرق الحفظ صح
طرف السماع وطرف الادا فطرف السماع نوعان عزيمه ورخصه فالعزيمه اربعه
اقسام قسمان في نهايه العزيمه واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران تخلفا
القسمين الاولين وهما من العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافه فصار لهما شبهة — باب صح
بالرخصه اما الاولان فاحدهما ما يقراه المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه
والثاني ما تقرا عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام
اهو كما قرات عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ علي من غير
استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه
السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرا على الصحابه وهو ابعد من الخطا والسهو
وهو المطلق والمشافهة اي مطلق قولك حدثني فلان او شافهني بهذا يدل على ان الكلام — على صح
صدر منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفه رحمه الله قراتك على
المحدث اقوى من قراة المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله لكونه
مامونا عن السهو والغلط فان قلت اليس انه عليه السلام سهى في صلوته قلت
المراد به انه لا يقر عليهما ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قاريا من المكتوب
شيئا وانما يقول ما يقرا عن حفظ فكانت قراته اولى فاما غيره يقر على الغلط
ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت عن حفظ (النبي) كان ذلك الوجه احق كما — الروايه صح
قالوا وهما في المشافهة سوا اي قراة المحدث والقراة عليه سوا في معنى الحدث
اذا كان عن كتاب لان اللغه لا تفصل بين ان المتكلم بنفسه وبين ان يقرا عليه
فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا يجوز ادا الشهاده بكل واحد من الطريقين وذكر
فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفه الوجهان سوا بل الثاني احوط لان
السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لما
الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض
ويشذ منه اكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرا وهو المحدث فلانا لا نسا

ذا مر

في امر نفسه احوط منه في امر غيره واما القسمان اللذان تخلفا الاولين فاحدهما
الكتاب والثاني الرساله اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم
معروف مختوما يعني يكتب فيه قبل التسميه من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم — بسمله — البسمله
يبدا بالتسميه ثم بالثنا ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
والثاني الرساله كالكتاب في جواز الروايه وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ — وهي صح
عني انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي (فلانا)
هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابه والرساله الى الغايب بمنزله
الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلام مامور بتبليغ الرساله
الى الناس كافه وقد بلغ الغيب كذلك ساير الاحكام المتعلقه بالكلام تثبت بهما كما تثبت صح
بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قلد الخلفا والملوك
القضا والامارة والانابه بهما كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا
للامر فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبتا بالبينه على ما عرف في كتاب القاضي
الى القاضي وعند عامه اهل الحديث لا حاجه الى البينه بل يكفي في ذلك ان يعرف
المكتوب اليه خط الكاتب ويغلب على ظنه صدق الرسول والمختار في القسمين
الاولين ان يقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه بالاسماع وقيل هذا معظم
مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد
القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول
في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي
ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم
ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قرئ عليه وانا اسمع فاقر به وهو قول ابن
المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه — من الكلام صح
ولم يخبره بشي ولو يتلفظ الا ان يقول نعم والجواب عنه ان المختصر والمطول سوا — كالكلام — واخبارا صح
ويتضمن عادة ما في السوال لغة فكان هذا تحديثا وفي القسمين الاخيرين المختار (الرساله والكتاب)
ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان

يقول حدثني لان الاخبار والتحديث اخبار بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا
ولكنا نقول الكتاب والرسالة ليسا مثلا فيه فلا يجوز ان يقال اخبرني الا يرى انا
نقول اخبرنا الله تعالى وانبانا بالكتابة والرسالة ولا نقول حدثنا وكلمنا وانما
كان ذلك خاصا لموسى عليه السلام كما قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن
بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة اذا كان الضبط
والاحتياط على وجهه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث
بلفظه او قرات عليه عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وجاء في الرواية انبانا
وانباني وخبرنا وخبرني الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة في الاخبار والانباء
مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله او يكون رخصة الرحمة
ما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول
اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي الشيخ
كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد
اجزت لك ان تروي عني هذا كما بوجه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة
لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة
غير ان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت
المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي
في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي
لان ظاهر اباحة التحديث والاخبار عنه من غير ان تحدثه او تخبره اباحة الكذب
وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب واذا اصح جوزها الجمهور من الفقهاء
والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها
فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع
جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها
فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت في العرف بمنزلة قوله فاروه
عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد ثم المجاز له ان كان عالما بما في

حدثني ويجوز ان يقول
فاقرأ به او قرئ عليه فاقر به
والمبالغة
[illegible]

الكتاب

الكتاب الذي اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة
تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك واخبره من عليه
عليه الحق واجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر وان لم يكن
المجاز له عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن
التغيير لا تحل له الرواية بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير
لا تصح الاجازة عندهما وتصح عند ابي يوسف قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي
الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب شرط عندهما لصحة
اداء الشهادة وليس بشرط عنده قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة
لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب
مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه
الحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم الا يرى ان المحدث لو قرا عليه فلم يسمع
ولم يفهم لم يجز له الرواية ففي الاجازة التي هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة
بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو
جوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بلا تعلم
وفيه فتح باب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون
ما روي عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه
التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق تقوم به الحجة ثم ذكر
الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها
ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني وهي اعلى انواع الاجازة
والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي
والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل
احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة في جوازه
وعدم جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر
الدمشقي وقد اشترك جماعة في هذا الاسم والنسب ويقول اجزت لفلان ان

يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة الخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول
لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم
الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار للمعدوم فكذا الاجازة وهذا ايضا
يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري
عن الاجازة له فقال يصح للعاقل وغيره وعلى هذا راينا شيوخنا يجيزون الاطفال الغيب
عنهم حرصا على توسع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز
ليرويه المجاز اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز
مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم المستحب في الاجازة ان
يقول عند الرواية اجاز لي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود
الخطاب والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتابة والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما
اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار
القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط ان يقول اجاز لي ويجوز
ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا
لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد نحو حدثني
واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد احتيا طا واعلم انه لا تحل الرواية
ايضا بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي
يقرا او بخط يقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له
ولا امانة له ولا تقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة
فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته ان سماع حديث رسول
الله له شان عظيم ولاقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام
وقد رايت من مشايخي من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط
والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث في مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية
فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وغيبة وتخنث وانما

يسمع من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الا عما يعنيه من الكلام محافظ للجمع
والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطايه واذا اخطا وتنبه
عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو
الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه
قد تعذر الوفا بها في هذا الزمان فلنعتبر من الشروط ما تحصل به الغرض من المحافظة
على خصيصة هذه الامة والاسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها ولنكتف في
اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه
بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل موافق لاصل شيخه قوله وطرق
الحفظ طرق الحفظ نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ
المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار
والشهادة ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله فيما بينه للناس والرخصة ان
يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت
السماع الى وقت الادا فهو حجة وتحل له ان يروي سوا كان خطه او خط رجل
معروف او مجهول لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو
لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول
الله لقوة نور قلبه وان كان منصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله سنقريك فلا
تنسى الا ما شا الله اي ما شا الله ان ينسيه فيرفع حفظه عن القلوب وبعد النسيان
النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا كان
فالرواية عن حفظ تام وان كان الخط لم يتذكره شيا فعند ابي حنيفة لا تحل له الرواية
لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمراة للعين فلا عبرة للمراة اذا لم يرى الراي
وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما والشافعي
يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه
السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا ذلك الكتاب لهم بل عملوا
لاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله فجاز مثله لغيرهم وانما يتحقق الاعتماد
وعلمه على الخط في ثلثة مواضع فيما يجد القاضي في خريطته مكتوبا بخطه

له صح
اجازة صح
ولم صح
القلب صح
عاد صح
يعتمدون صح
روى صح
سجلا صح

ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك
ولا يتذكر الحادثة فقال ابو حنيفة رحمه الله في الفصول كلها لا يجوز ان يعتمد على
الخط ما لم يتذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
من غير تذكر وعن ابي يوسف ان في السجل ورواية الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا
يجوز في الصك وعن محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة
تيسيرا على الناس ثم هذه على انواع ما يكون بخطه موثوقا بيده او بخط رجل معروف
ثقة بيده او بيد امينه للامن عن التزوير سوا كان بخطه او خط رجل معروف ولان
القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة وكذا في الاحاديث عمل
به اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر
لصحة الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي
فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لما يبتنى عليه من المظالم والخصومات بخلاف
باب الحديث فان العمل به جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا
عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره الى من
يغيره فكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيده فاما في الصك فلا يحل العمل به
من غير تذكر لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير
حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا قول محمد في الصك فانه جوز
العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب بخطه على وجه لم يبق فيه
شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه
وهو معلوم او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي
او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مقرونا بذلك
بالمدون كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع
التعريف بها بان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالمعروف قوله وطرف الادا
الى اخره طرف الادا نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ
المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي
بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلما في بعض الصور

موثوق بيده او خط معروف ثقة غير موثوق بيده او ما يكون بخط محمد واما ابو يوسف فقد عمل بيده في السجل اذا كان في ... صح

نفع صح

الامن صح

وقال بعض

وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن
سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا وثعلب من ايمة اللغة لقوله
عليه السلام نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل
فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه حث على الادا كما سمع وذلك
بمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ
والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط
منه معنى زايدا واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت
الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان
كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من
الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة ما روي يعقوب
بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا
له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه
منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس
كما اورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية
واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روى حكيم
بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام
كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز وايضا
الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية
فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية
ولقايل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير
ضرورة اذ العجمي لا يفهم العربي ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا يرى ان تفسير القران بجميع
اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير
مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير معجز ولهذا كان عليه
السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت

بجوامع صح

بالعربية صح

في صح

الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهد وساير ما تعبّد فيه باللفظ لان اللفظ فيها
مقصود كالمعنى واما الجواب عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فنحن لا نجوز
النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يومن فيه عن التحريف بدلا انما جوزنا فيما لا يحتمل
الا وجها الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى
ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث فلا تمسك لهم
فيه لان الاداء كما سمع ليس يقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا
فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع
وان كان الاداء بلفظ اخر ولئن سلمنا ان التادية بحسب ما سمع انما يكون باللفظ
فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ
ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول انه الاولى به والحاصل
ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه اولا محكم لا يحتمل الا معنى واحدا
فيجوز نقله بالمعنى ان كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه
لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه
يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل بعناه ومشكل ومشترك يعرف
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه اصلا لان المراد منهما لا ياتي الا بتاويل وتاويل الراوي
لا يكون حجة على غيره كالقياس ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه
لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته
معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام العجما اي هدر
جبار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا
نقله بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه فان شمس
الايمة والاصح انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى عندي
انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا
به وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مودياً الى غيره
بيقين ولو نقله الى عبارته لربما قصر في المعنى المطلوب وكان هذا النوع هو

مراد

مراد رسول الله بقوله عليه السلام واداها كما سمعها **قوله** والمروي عنه
اذا انكر الرواية الى الفصل من طريق المعنى خمسة ما هو صادق لا شبهة فيه كالمتواتر اعلم ان الخبر
وقسم فيه شبهة كالمشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه كاخبار الاحاد التي
توجب العمل وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق ما اوجب توقفا اي عارض
كونه حجة ما يوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون والمطعون
نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه احدها
ما انكره صريحا وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي
او ما رويت لك او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او
لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر
فلا بد من كذب واحد غير عين وهو موجب للقدح في الحديث لكن لا يسقط بذلك عدالتهما
اليقين في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها وفايدته تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك
الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعه واحمد بن حنبل تابعهما
في رواية عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين
الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بان حال كل واحد يحتمله فان حال المدعي يحتمل
السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة فكان
مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الاخر
كما لا يبطل بموته وجنونه فيحمل للراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون
حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره
حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث ويصير متناقضا ومع التناقض لا يثبت الرواية بانكاره
وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر
بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد
في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره
بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف
خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها
فقال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد يقبل ومثاله حديث ربيعة عن سهيل عن ابي صالح

عن ابي هريره انه عليه السلام قضي بشاهد ويمين قال عبد العزيز بن محمد الدراوردي
فلقيت سهيلاً فسالته عن روايه ربيعه عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد
ذلك حدثني ربيعه عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار
الراوي وثانيهما اما اذا عمل الراوي بخلافه او افتي بخلافه فان كان قبل روايته وقبل
بلوغ الخبر اياه مما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه لا
يوجب ذلك جرحا في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك الحديث
ورجع اليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل علي انه كان قبل الروايه
وكذلك ان كان بعد الروايه ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه
او مشتركا او عني المشترك فعمل باحد وجوهه لان الحجه هي الحديث وتاويله
لا يتغير ظاهر الحديث واحتمال المعاني لغة وتاويله لا يكون حجة علي غيره فوجب
عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد
الروايه او بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان
خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف علي نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من
حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان
خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد
سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك
مانع عن قبول روايته مثاله حديث ابي هريره انه عليه السلام قال يغسل الاناء
من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل
بما روي ويحمل علي انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب
فيما وراء الثلث ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته ما روي عن ابن
عباس عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه وكلمة من تتناول الرجال
والنسا وقد خصه الراوي بالرجال علي ما روي ابو حنيفه رحمه الله عن ابن عباس انه قال
لا تقتل المرتده فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة علي غيره وهذا
هو الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزله العمل بخلافه

حتى يخرج

ذلك مع

باسناده مع

حتى يخرج الحديث عن الحجيه لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل
بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث
ولا بما يخالفه من الافعال الظاهره كما اذا لم يشتغل بالصلوه في وقت الصلوه
ولا بشي اخر حتى مضي الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت
الصوم كان عملا بخلافه الا ان في التحقيق كليهما واحد لان الترك فعل
كالاشتغال بفعل اخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت
ابن عمر سنين فلم يره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل علي انه عرف انتساخه
واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما
طعن الصحابه والثاني طعن ايمة الحديث فعلي وجهين اما ان يكون الحديث الذي
طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفا علي الطاعن اولا فعمل الصحابه لا يحتمل الخفا
بخلافه يوجب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام
قال البكر بالبكر جلد مايه وتغريب عام وبهذا الحديث تمسك الشافعي فجعل
النفي الي موضع بينه وبين موضع الزاني مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل علماونا
به لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان
النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق
السياسه والمصلحه وقال علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة ولو كان النفي
حدا لما سماه فتنه وقد علمنا ان الحديث لا يخفي عليهم لان اقامه الحد
مفوض الي الايمه ومبني علي الشهره وعمر وعلي من ايمه الهدي فيبعد ان يخفي
الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة الحديث الصحيح
فدل فتواهم بخلافه علي انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفا
ما روي زيد بن خالد الجهني حديث القهقهه في الصلاة والحديث معروف وروي
عن ابي موسي الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهه وذلك لا يوجب جرحا
في الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادره فاحتمل الخفا علي
ابي موسي فلذلك لم يعمل به علي انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العاليه

هو مع

اره مع

اما طعن الصحابة مع

فيما مع

رواية هذا الحديث مسندًا ومرسلًا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل
عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت وثانيهما الطعن
ايمة الحديث فانه لا يقبل منهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت ومنكرًا وفلان
متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب
الطعن وهو مذهب عامة الفقها والمحدثين وذهب القاضي ابا فلاني وجماعة
من ايمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرًا باسباب الجرح
فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرًا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ
الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيه الا يرى ان التعديل
المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم
عاقل خصوصًا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح
ربما اعتقد ما لا يصلح سببًا للجرح جارحًا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار
او شرب النبيذ معتقدًا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بنا عليه
فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها
وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق فيما قاله غير مسلم لجواز ان لا يعرف
ذلك واما الطعن المفسر منهم فنوعان ما يصلح طعنًا وما لا يصلح واما الذي
يصلح اما ان يكون مجتهدًا فيه او متفقًا عليه فان كان مجتهدًا فيه لا يقبل كالطعن
بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقًا عليه ولكن الطاعن
معروف بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله
عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان يقبل ووجوه
ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره
وغيرهما واما الطعن بما لا يصلح فمثل التدليس والتلبيس وركض الدواب الطعن م
وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسايل
الفقه اما التدليس لغة فكتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم
كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموه عنعنة

فقد عد

بين

فقد عد بعض الناس ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين
اتصاله بغيره والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليست بجرح فشبهته اولى واما التلبيس وهو ان يكني عن راوي الاصل
وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته مثل
ابو سعيد م رواية سفيان بقوله حدثنا من غير ان يعلم به انه ثقة او غير ثقة فقد عده بعض
الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري وغير الثقة
وهو محمد بن السايب الكلبي فيما اظنه ومثل العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد
وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى تفسيرًا
كذابة عن النبي عليه السلام وتسمى زوايا الكلبي وهذا لا يصلح جرحًا لان الكناية
عن المروي عنه يحتمل ان يكون صيانة عن الطعن الباطل فيه ويحتمل ان يكون
صيانة للطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة على ان يكون المروي
عنه مطعونًا في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي
وامثاله لعدالته مع انه لا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة والاتقان
وانما تصير الكناية عن المروي عنه جرحًا في الراوي اذا استفسر الراوي عن
المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حثها على العدو على ما روي
عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على
برذون فلا يصلح جرحًا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جنس
البيه السباق بالخيل الذي هو مندوب في الشرع واما حداثة السن وهو الصغر
عند التحمل كما شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والادا جميعًا
فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة
عند الرواية مع ما مر من شرايط الراوي الا يرى ان رواية ابن عباس لصغره
لم تسقط واما عدم الاعتياد بالرواية فلا يوجب جرحًا ايضًا لان المعتبر
هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد اكثر من الذي اعتاده
الا يرى ان الصديق ما اعتاد الرواية ولا يطعن بذلك طعن في حديثه وقبل
النبي عليه السلام خبر الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية

واما الاستكثار من مسايل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه
كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لابد من
ان يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة
الذهن فيستدل به علي حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح جرحا **فصل**
قوله وقد يقع التعارض الي اخره اعلم ان الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب
والسنة لا يقع التعارض بينهما حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالي
يتعالي عن ذلك وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
فان احدهما لابد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف
التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا
فلاجرم احتيج الي بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي
الممانعة علي سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته
وسمي السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفي اصطلاح الاصوليين
هي تقابل الحجتين المتساويتين علي وجه لا يمكن الجمع بينهما فان التقابل
والتدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض
ما شرطه لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان عند تغاير احدهما لا تحقق
التعارض ويندرج فيما ذكرنا من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة
والفعل والشرط علي ما عرف في موضعه والمراد بالركن ما تقوم به المعارضة
وهو مجموع اجزايها **قوله** وحكمها اي حكم المعارضة بين الايتين كذا
وكذا اذا ورد نصان متعارضان ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع يسقط حكمهما
لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في
العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجوز العمل
بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الي دليل اخر بعدهما ثم
ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الي السنة ان وجدت والا الي اقوال
الصحابة او القياس وان كان بين السنتين وجب المصير الي ما بعد السنة مما يمكن
به اثبات الحكم من اقوال الصحابة او القياس علي الترتيب في الحجج ثم عند من يجوز

بينهما صح

تقليد

تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس مثل ابي سعيد
البردعي وجب المصير الي اقوالهم فان لم يوجد فالي القياس وعند من لا يوجب تقليد
الصحابي مطلقا مثل الكرخي وجب المصير الي ما ترجح عنده من القياس وقول
الصحابي ثم قول المصنف او القياس يحتمل كليهما يعرف بالتامل **قوله** وعند
العجز اي العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول
اي العمل بالاصل كما في سور الحمار علي ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الايتين
قوله تعالي فاقرؤوا ما تيسر من القران وقوله تعالي واذا قرئ القران فاستمعوا له
وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة علي المقتدي لوروده في الصلاة باتفاق اهل
التفسير وبدلالة السياق والسياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع
القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الي
الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقوله عليه
السلام في الحديث المعروف واذا قرا فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة ونظير التعارض
بين السنتين ما روي النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلي صلاة الكسوف كما
تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فتعارضان فيصار الي القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات **قوله**
كما في سور الحمار بيان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت
في اباحة لحمه وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفي روي انه عليه السلام حرم لحوم الحمر
الاهلية يوم خيبر وروي غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك
اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سوره لان لعابه متولد منه فياخذ حكمه
واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه ترجح المحرم علي المبيح حيث حكمتم
بحرمة لحمه فينبغي ان تثبت نجاسة سوره ايضا كما حكمتم بنجاسة سور الضبع
مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها واجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد
في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب
والثاني ما ذكره شمس الايمة البيهقي ان الاخبار تعارضت في طهارة السور

ايضا صح

باعتبار ترجيح الحرمة صح

نجاسته فان جابرا روي ان النبي عليه السلام سيل انتوضا بما افضلت الحمر قال
نعم وهذا نص على انه طاهر وروي انس ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها
رجس وهذا يدل على ان سوره نجس وفيه بحث لان خبر جابر صريح وخبر انس دلالة
والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر كان يكره
التوضو بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف
القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به ولا يصلح القياس شاهدا لان السور
ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا كالعرق في ظاهر الرواية وان اعتبر باللبن ينبغي
ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لا يصلح القياس شاهدا لانه
لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى
والضرورة في الحمار الموجب للطهارة سوره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من
الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة في الطهارة بعلة الطوف لان الضرورة
فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او
الطهارة لكان اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا للحكم الشرعي
ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح شاهدا وبقي التعارض والاشتباه وصار
مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا ينجس به ما كان طاهرا
ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك
فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك
لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانه لو بقيت
لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة
ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها العمل صح
زالت بالكلية بدليل وجوب ضم التيمم **قوله** الا ان نعني به الجهل ذكر اليه صح
في المبسوط ان سور الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة
ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ ليس المراد انه

مشكوك

مشكوك في الحقيقة وانه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض
الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا الا ان نعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول
لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم على ما بينا
قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين الى اخره اذا تعارض القياسان لم يسقط
العمل بهما كما سقط عند النصين بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة
قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط يودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ
يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل
شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد
واحد صح القياسين حق عند الله وجه يقينا وكل منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
او اخطا فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما والعمل بالحال الذي هو
منهما صح عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ لم يبق حجة اصلا وقد ترتب
عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي
والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا يقال لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل
به وجب ان يتخير المجتهد بينهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير لانا
نقول كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وللقلب المومن نور يدرك به
ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله
واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل به من
وجه دون وجه تحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح
التقويم لفخر الاسلام وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسلة
واحدة قولان او اقوال واما الروايتان المرويتان عن اصحابنا في مسلة واحدة فانما كانا
في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديثين
الذين رويا عن رسول الله بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين
ولكن لم تعرف الاخيرة منهما والفراسة بالكسر نظر القلب بنور يقع فيه ومثاله
اذا كان مع المسافر انا ان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس

فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضو بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال
الما الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم تقع الضروره الى التحري ولم يجز العمل بدليل
وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدلا لتصير اليه في تحصيل مقصوده
فلزم ان يصير الى التحري لتحقق الضروره في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس
ولا ثوب معه غيرهما تحرى لتحقق الضروره في حق الشرب فانه لو ترك لبسهما لا يجد
شيا اخر يقيم به فرض الستر **قوله** والتخلص عن المعارضه اعلم ان التخلص عن
المعارضه على خمسه اوجه بالاستقرا الاول من قبل الحجه بان لا يعتدل اي لا مساواه
بينهما مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شي محكم في
نفي المماثله فلا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لا تتحقق
المعارضه وهو المساواه ومثل الكتاب والمشهور من السنه مثل قوله تعالى فاقروا ما
تيسر من القران لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلاه الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله
عليه السلام البينه على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر بشاهد ويمين لانتفا
المساواه وامثله هذا كثيره لا تحصى والثاني من قبل الحكم بان الحكم الثابت باحدهما
غير الثابت بالاخر اذ من شرط المعارضه اتحاد الحكم ليتحقق التمانع فاذا اختلف الحكم
يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سوره البقره لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المواخذه
بكل يمين مكسوبه بالقلب اي مقصوده سوا كانت معقوده او لا فيتحقق المواخذه
في الغموس وقوله جل ذكره في سوره المايده لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا تتحقق المواخذه في الغموس لان الايمان على
نوعين معقوده فيها مواخذه ولغو لا مواخذه فيها والايه سيقت لبيان المواخذه
في المعقوده ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقوده فكانت لغوا في حق المواخذه
اذ اللغو اسم لكلام لا فايده فيه وليست في الغموس فايده اليمين المشروعه لانها شرعت
لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا
عبره به من حيث انه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخله في عموم
قوله تعالى لا يواخذكم الله في ايمانكم واذا كانت كذلك تحققت المعارضه بين

الاثنين بحسب الظاهر في الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المواخذه
المذكوره في قوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقه والمطلق ينصرف الى
الكامل فيكون المواخذه في الاخره لانها هي الكامله فان الاخره خلقت للجزا واما
الدنيا فقد يواخذ فيها بمحنه تطهيرا ويتنعم على العاصي استدراجا والمواخذه لم تشرع
الا باسباب لما فيها ضرر لتكون زواجر عنها كلها فلا يتمحض المواخذه بالكفاره
في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي اقتضته احد النصين غير
الحكم الذي يقتضيه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل
البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول
الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المواخذه المذكوره في البقره على
المواخذه المفسره في المايده فتكون الغموس على هذا التاويل داخله في العقد لا
في اللغو فتجب فيها الكفاره لان فيه تعطيل فايده النص لان في حمل احدهما على
الاخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافاده ما امكن اولى من حمله على الاعاده
مع ان فيه عدولا عن الحقيقه من غير ضروره لان حقيقه العقد ربط احد طرفي
الحبل بالاخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر
او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمه القلب لا ترتبط
بشي لانها لا توجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا لما انها سبب العقد
الا ترى ان الايه قريت بالتشديد لا تحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل قراه التخفيف
على ما يوافق القراه الاخرى وفيه رعايه الحقيقه وتكثير الفايده اولى من حملها
على القصد والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخرى على حاله
كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر فان
القراه بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سوا انقطع على اكثر مده الحيض
او على ما دونه لان الطهر عباره عن انقطاع الدم يقال طهرت المراه اذا خرجت
عن حيضها والقراه بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سوا كان
الانقطاع على اكثر المده او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزفر والشافعي
لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغايه وبين امتداد

الشيء الي غاية ويبدا اقتصاره دونها تنافي فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع بالحمل
الحاليين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين
لعدم احتمال العود فلا تجوز تراخي الحرمة الي الاغتسال للزوم جعل الطهر
حيضا وبطلان التقدير الشرعي وتحمل القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة
لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لاحتمال عود الدم فلا بد من مؤكد لجانب
الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة وقد اقام الصحابة
الاغتسال مقام الانقطاع قال الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم قالوا ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة لا تحل
لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناهما على ما ذكرنا من الحالين انقطع
التعارض لا يقال قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يابى هذا التوفيق لانه يوجب
الاغتسال في جميع الاحوال الاولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرا في قراءة التخفيف فاذا
طهرن لانا نقول لما بينا ان تاخر حق الزوج الي الاغتسال في الانقطاع على العشرة
لا يجوز لما فيه من الفساد تحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل
قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان وكما يقال في صفات
الله تعالى يتعظم ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام
خواهرزاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان اي صرن اهلا للصلاة
كذا في عين المعاني والرابع من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات
الاحمال الاية نزلت هذه الاية بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم الاية فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفي عنها زوجها فقال علي
رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب
عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من
شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا به على
علي ثم لم ينكره علي فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر ينسخ ما تقدم
فلا معنى للجمع بينهما وهذا الوجه راجع الي انتفاء شرط التعارض والمباهلة
مفاعلة من البهلة بضم البا وفتحها وهي اللعنة ويروى لاعنته والخامس

من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر جعل آخرا
ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الي غيرهما
من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله
عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولما روي عن عمر رضي الله
عنه في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان احدهما
متاخر ناسخ بيقين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض
الي الشارع لا تجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما
لا يتكرر فكان المتيقن وهو المبيح مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال
اولان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة
العارضية والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان [قوله]
العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء وهو اكثر
اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشيا كما اشار اليه محمد في
كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة
اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك باق
الي ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وعلى ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض [طريق ...]
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان في تاخير الحظر
تقليل النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الي زمان الفترة مثال اجتماع الحاظر
مع المبيح ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه اباحه وما روي انه حرم
الحمر الاهلية وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضبع وروي انه نهى
عن اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله **قوله** والمثبت اولى
من النافي الي اخره المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض
ويبقي الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف ترجح المثبت عند
الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما
في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به

علي صدق الراوي في المثبت من العدالة الموجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح
بوجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفه واصحابه في ذلك ففي بعض
الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا في مسله خيار العتاقه وهي ما اذا اعتقت
الامه المنكوحه وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روي عن عايشه رضي الله عنهما
ان بريره اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو نافي لانه
مبقي علي الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبوديه كانت ثابته قبل العتق وروي عن عايشه
ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحريه فاخذوا
به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي فقد اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم
روي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه
وهو مثبت لانه يدل علي امر عارض علي الاحرام وروي ابن عباس انه تزوجها وهو محرم
وهو نافي لانه مبقي علي الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به
واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النفي لا يخلو من ان يكون
من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا علي دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
لا يكون مبنيا علي دليل بل مبنيا علي الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا علي دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات
لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الاثبات
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل و~~في الاثبات~~ وفي الثالث وجب التفحص عن المخبر
فان ثبت انه بني علي ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجه وان ثبت انه
اخبر عن دليل المعرفه كان مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر
الحال فان من روي ان زوجها كان عبدا بني خبره علي انه عرف العبوديه ثابتة فيه ولم
يعلم بالدليل المثبت للحريه فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر
والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة وهي
هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع
التعارض بينهما فوجب المصير الي ما هو من اسباب الترجيح في الروايه فجعل روايه

ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولي من روايه يزيد بن الاصم الذي لا يعادله
في شي مما ذكرنا وهذا معني قول الشيخ والاصل ان النفي الي قوله وطهارة الماء قوله
وطهارة الماء الي اخره اذا اخبر مخبر بنجاسه الماء والاخر بطهارته او بحل طعام او
شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهاره والحل نافي لانه مبقي علي الامر الاصلي والمخبر
بالنجاسه والحرمه مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصوره مما يعرف
بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في انا طاهر ولم يغب ذلك الانا عنه كان
عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي علي ظاهر الحال فان ثبت
انه اخبر بنا علي ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهاره لم يقبل خبره فلا يعارض
المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل
بالاصل وهو الطهاره والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا
فيترجح الخبر النافي به قوله والترجيح لا يقع بكذا لا يترجح الخبر بكثرة الرواه
ولا بذكوره الراوي وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول اصحاب الشافعي وذهب
اكثرهم الي صحه الترجيح بكثره الرواه وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من
اصحابنا والكرخي في روايه لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد
في الاخر ومعلوم ان لكثرة الرواة نوع ترجيح قوة لان قول الجماعه اقوي في الظن
وابعد من السهو عن قول الواحد يويده ان خبر الاثنين في الشهاده ترجح علي خبر الواحد
وكذا اذا روي احد الخبرين حر يرجح علي راويين عبدين وكذا اذا كان راويا
احدهما رجلين يرجح علي امراتين فاما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا ذكرا
واحدا وامراة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب
الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهاره الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
اولي من خبر الواحد وخبر الحرين اولي من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين
حجة تامه دون خبر العبدين او المراتين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان
المناظرات جرت من وقت الصحابه الي يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شي
منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحريه في الافراد
ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة

الضبط والاتقان وانما رجح محمد رحمه الله خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين
على خبر العبدين في مسئلة الما والطعام لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى
حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل
والمراه سوا لان كل واحد يوجب علم غالب الراي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح
قول محمد خاصة وابي حنيفه وابو يوسف ذلك وهو الصحيح لان كثره العدد لا
يكون دليل القوه ما لم يخرج عن حيز الاحاد قوله واذا كان في احد الخبرين
الى اخره اذا كان في احد الخبرين زياده لم تكن تلك في الاخر فان كان راوي
الاصل واحدا يوخذ بالمثبت للزياده ويجعل حذف تلك الزياده في الخبر الاخر
مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود انه عليه السلام قال
اذا اختلف المتبايعان والسلعه قايمه تحالفا وترادا وفي روايه اخرى عنه لم
يذكر والسلعه قايمه فاخذنا بالمثبت للزياده وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام — قوله م
السلعه وقال محمد والشافعي رحمهما الله يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا
نشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين — راوي خ
بالاحتمال وح يكون حذف الزياده من بعض الرواه لا محمل له سوى قلة
ضبطه وان كان راوي الاصل مختلفا علم انهما خبران وانه عليه السلام انما
قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر ان المطلق
لا يحمل على المقيد عندنا في الحكمين ونظيره ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع
الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعه عن بيع ما لم يقبضوا
فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض
قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل في البيان** قوله وهذه الحجج
اي الحجج التي مر ذكرها بجميع اقسامها تحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق فصل
البيان بعد ذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد
يستعمل بمعنى الظهور فاللفظ قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير
متعد كما ان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المتشعبه ايضا وفي هذا
النوع المسمى باصول الفقه المراد الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا — منه م

واك

واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب ولكنا نقول الاكثر استعماله
بمعنى الاظهار في الاية والحديث قال الله تعالى ان علينا بيانه وقال عليه السلام
ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى الاظهار اولى وفي الاصطلاح هو الايضاح
والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثه عند وجوده ابتدا وقيل
هو عباره عن الادله التي تتبين بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح
النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من حيز الاشكال
الى التجلي هذا ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات
قوله وهو اما ان يكون الى اخره البيان على خمسه اوجه عرف ذلك بالاستقرا
بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمي به
لانه مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه
فان الطاير يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طاير وفلان يطير
بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقه وقطعا لاحتمال
المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملايكه كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل
لجميع الملايكه على احتمال البعض فبقوله كلهم قرر معنى العموم حتى صار
بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسايل قول الرجل لامراته انت طالق ثم
قال عنيت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقه شرعيه عرفيه
واحتمل رفع كل قيد اعتبارا باصل الوضع ولهذا لو نوى يصدق ديانه فكان قوله — من النكاح م
المجاز لهذه الحقيقه فبقوله عنيت به الطلاق قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال
المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان ما
فيه خفا كقوله تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكوه فانه مجمل ثم لحقه البيان
بالسنه فانه عليه السلام بين الصلوه بالقول والفعل والزكوه بقوله هاتوا
ربع العشر عشور اموالكم وبكتابه لعمرو بن حزم ونظيره من مسايل الفقه
اذا قال لامراته انت باين وعنى به الطلاق صح لان البينونه مشترك تحتمل
البينونه عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق زال الاشكال
فكان هذا بيان تفسير ويصح بيان التفسير الى وقت الحاجه الى الفعل عندنا

الفقها خلافا للجبائي وعبد الجبار ومنا بعضهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب
الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيره اما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز
عند الكل الا من جوز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل
والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير
البيان ادى الى تكليف المحال ولا يقال الاعتقاد مقصود ايضا والاجمال لا يمنع
الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود
الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه
يفيد الابتلا باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء بالاعتقاد
اهم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال
لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان وبقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القران لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك
فينصرف الى الكل ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا
يتقيد بلا دليل ولانه بيان من وجه دون وجه لان البيان ازالة الخفا ولا خفا
في الظاهر فلا يتناوله مطلق البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثنا
وسمي التعليق والاستثنا بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان
فيهما وذلك ان الشرط اذا حال بين قول الرجل انت حر وبين محله وتعلق وهو العبد
قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر للعبد بمنزلة وضع
شي محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان البيان ما يظهر ابتدا
وجود شي فان كلامه يحتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع
بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك الاستثنا يغير ان
الكلام السابق غير موجب كل الالف في قولك لفلان علي الف الا مايه بالنظر
الى الظاهر يغير ظاهر الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة بان
وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثنا تبين
ذلك فسمي الاستثنا بيان تغيير وذكر صدر الاسلام انه تسمية الاستثنا
والتعليق بيانا مجاز فان الاستثنا في قوله لفلان علي الف الا مايه يبطل

الكلا

يبطل الكلام في حق المايه فان الالف اسم لعشر مئين حقيقة وكذلك الشرط
يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثنا يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجاز من حيث
انه تبين ان عليه تسعمايه لا الفا وانه يحلف ولا يطلق وانما يصح بيانا
التغيير موصولا فقط باجماع الفقها ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة
الاستثنا منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه
قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العاليه انه يجوز الى
وعطا اربعة اشهر اعتبارا بالايلا وعن الحسن وطاوس انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه
اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلما جوازه في القران
الاستثنا المنفصل
خاصة تمسك ابن عباس بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل
الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا
الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثنا ثم ذكرت فقال
ان شا الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اخبركم وبان النبي عليه السلام
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شا الله واحتج الفقها بان النبي عليه السلام في قوله
من حلف على يمين فراي غيرها خيرا منها الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح
الاستثنا منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثنا للتخليص
اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من
العقود ولو صح الاستثنا منفصلا لم يثبت شي منها ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديه
الى اللاعب وبطلان التصرفات الشرعيه وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق
ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على
احد واما ما روي عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي فلعله لم يصح فيه النقل اذ لا يليق
ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة لان الاستثنا جز من الكلام يحصل به
الاتمام فاذا انفصل لم يكن تماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به
اذا نوى الاستثنا اولا عند التلفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه

ومذهبه ان ما يدخل فيه العبد يقبل لها هرا وانما استثنا النبي عليه السلام بعد النسيان
فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثنا للتخليص عن الاثم والامتثال بما امر به
وهو قوله واذكر ربك اذا نسيت الاية لان الاستثنا حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم ولما
تخصيص الجواز بالقرآن مبنا على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل
في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام نظما ووصلا وفصلا او [illegible] قوله
واختلف في خصوص العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شي بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شي
فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند
بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه
متراخيا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص متراخيا لا
يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتدا بل يكون نسخا للحكم مقتصرا
على الحال وفايدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته باعتبار احتمال خروج
افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بنا على الاختلاف
في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه
بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا
موجبه قطعا قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه فكان التخصيص
تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثنا قوله
وبيان بقرة بني اسرايل الى اخره اعلم ان من جوز تخصيص العام متراخيا استدل
بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقال الله تعالى امر بني
اسرايل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم
بعد سوالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص فدل ان تاخير التخصيص جايز
فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان بقرة بني اسرايل هذا ليس من قبيل
تخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات تخاصه فلا تحتمل التخصيص بل
من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا
بنا على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا وقد مر بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك

بلغ

فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان
ذكرا وانثى اثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال
الاهل عام ثبتنا واجمع بلبيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك
فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان لانه خص
لان اهل الرسل من تبعهم وامن بهم فيكون المراد اهله دينا لا اهله نسبة
فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من
حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في
الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جايز بلا مر فان
قلت لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك
لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين وكان
يظن انه يومن حين نزلت الاية الكبرى وهي الطوفان فلما احسن ظنه به وامله نجوه
رجاوه فبنى عليه سواله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه
وسلمه للعذاب فقال رب اني اعوذ بك الاية ومثل هذا جايز في معاملات الرسل
بنا على العلم البشري الى ان ينزل الوحي وهذا كاستغفار ابراهيم لابيه بنا على رجا
ايمانه لانه وعده ان يومن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه ومنها قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب
به اي يرمى يقال حصبتهم السما اذا رمتهم بالحصبا وهذا عام لحقه خصوص
متراخ ايضا فانه لما نزلت جا عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملايكة عليهم السلام قد عبدوا من دون الله افتراهم
يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية فاجاب الشيخ عن هذا
الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى لانه خص بقوله ان الذين
سبقت لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب
كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى
والملايكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واما سوال ابن الزبعرى كان بنا على
ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ومستعملة فيه مجازا كما في قوله وما خلق الذكر

والانثى وما انتم عابدون ما اعبد لا يقال لو كان كذلك لرد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسكت
عن تخطيته لان ذلك غير مسلم لما روي انه عليه السلام قال لما ذكر ما ذكر ردا
عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا
ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك
لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى
تعنتهم في معارضتهم بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم الاية ومثل هذا الكلام حسن وقع
وان لم يكن محتاجا في حق من لا يتعنت وهو نظير انتقال ابراهيم في محاجة اللعين
بقوله ان الله ياتي بالشمس الاية لتعنت القوم ومكابرتهم لا انه انتقال حقيقة
فكذلك هذا البيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة قوله
والاستثناء يمنع التكلم الى اخره قيل الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة
بالا واخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها
الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث
ان لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شي
يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم
مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم
بقدر المستثنى وينتفي الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم
كالايجاب الى غاية فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده يمنع الموجب لا الموجب كما في التعليق
بالشرط وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان
علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي احتج
الشافعي في المسئلة بالاجماع ودلالته والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا
ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان له حكما يعارض
حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت
للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير الاله
الحق لا اثباتا له واما الثالث فلان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر
الجملة

الكلا

الكلام صيغة واذا بقي صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى رفعه بل بالمعارضة لحكمه
فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ كالبيع بالشرط والطلاق المضاف
فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء
في الاخبار ولاختص بالايجاب لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال للابدي انه لو ثبت حكم الالف
بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب
في احد الامرين تعالى الله عن ذلك وبان اهل اللغة قاطبة قالوا ان الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته
واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن
لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان
حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية واذا لم يبق بعده ظهر
النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض
نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان
الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من
الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء يعرض للكلام فيتبين به ان بعضه غير ثابت
والتخصيص يعرض للحكم بنص اخر خلافه ولانه لو كان بطريق المعارضة
وجب ان يستوي فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو البعض والكل
في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف
وفائدة الخلاف تظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح
عنده ويسقط من الالف قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون
المعنى لا ثوب له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف
كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء
المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقائل ان يقول ان صحة الاستثناء

في المسله ليست مبنية على ان الاستثنا معارضه بل هي مبنية على ان الاستثنا المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسه فوجب صرف الاستثنا الى القيمة لتثبت المجانسة الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثنا لا ضروره في جعله معارضه بل يجعل عبارة عما ورا المستثنى فتبين ان هذه المسله لا تدل على كون الاستثنا معارضه عنده وعندنا هذا استثنا منقطع يجعل نفيا مبتدا ونفيه لا يوثر في الالف ذكر في الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل الاستثنا بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف بمسايل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضه لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المسايل **قوله** وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثنا نوعان متصل وهو الاصل لانه الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاني القوم الا حمارا **قوله** فجعل مبتدا اي بمنزلة كلام مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول ويعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصوره ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الايه قال تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباكم الاقدمون هم الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان صور العدو ولو كان واحدا الكثير كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون الاستثنا منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول

وتحقق الاستخراج منه

مقاتل

قوله والاستثنا متى تعقب كلمات فعلى هذا يكون الاستثنا متصلا مقاتل فعلى هذا يكون الاستثنا متصلا
كلمات اي جملا معطوفة بعضها على البعض ينصرف الاستثنا الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بنا على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو عبده حر وامراته طالق وعليه حج ان تخلت هذه الدار او قال في اخره ان شا الله تعالى فكذا الاستثنا وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثنا لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثنا الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضروره بصرفه الى الاخيره فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت بالضروره يتقدر بقدرها بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمه ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل في الشرط في جميع ما سبق ذكره **قوله** او بيان ضروره هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير او كذا او كذا بيان الضروره هو البيان الذي يقع بسبب الضروره بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق بدلالة على السكوت فكان بمنزلة المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركه مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بيان لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركه لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومنها ما ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما او لكن مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير

بالشرط

قوله او يثبت

يدل على حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها
وما كل ومشاربهم كانوا يستمعون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان
جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقر الناس علي محظور فانه تعالي وصفه بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس
وكذلك سكوت الصحابه عن بيان قيمة الخدمة للمولي المستحق علي المغرور دليل
علي نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الي البيان والمغرور من يطأ امراه
معتمدا علي ملك يمين او نكاح علي ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فسكوت الصحابه
حين ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم
جا مولاها فرفع ذلك الي عمر فقضي بها لمولاها وقضي علي الاب ان يفدي الاولاد وكان
ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك
محل الاجماع علي ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة
حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جا طالبا حكم الحادثة وهو جاهل
بما هو واجب له كذا قاله شمس الايمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولي حين يري عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا
لانه لو لم يجعل سكوته اذنا ادي الي الضرر والغرور بالناس ودفعهما واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس
منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولي
اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم يقول المولي كان عبدي محجورا فتاخر الديون
الي وقت عتقه ولا يدري هل يعتق ام لا فيتوي حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا
يخفي ويصير المولي غارا فلدفع ذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي
لا يكون اذنا لان سكوته محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ
وقلة الالتفات الي تصرفه لعلمه انه محجور والمحتمل لا يكون حجة ولكنا نجعله ترجيحا جانب   شرعا صح
الرضا بدليل العرف لان العادة ان من لا يرضي بتصرف عبده يظهر النهي اذا راه
يتصرف ويؤدبه علي ذلك لدفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن
طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري
الضرر

ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مايه ودرهم
او مايه ودينار او مايه وقفيز حنطه ان العطف جعل بيانا للمايه انها من جنس
المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المايه
لانها مجمله والعطف لم يوضع للتفسير لغه اذ من شرط صحة التفسير ان   العطف للمغايرة ومن شرط صحة صح
يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت
المايه مجمله فيكون القول له في بيانها كما في قوله مايه وثوب او مايه وشاة
او مايه وعبد بخلاف قوله مايه وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين علي
الاخر ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجتهما الي التفسير
كما لو قال مايه وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم
ونحوه يجعل بيانا عادة ودلالة لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا
كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مايه وعشرة   طول صح
دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر
استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في
عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الذمة
الا سلما فلا يكثر وجوبه فلا تتحقق الضرورة فيبقي علي الاصل وقال ابو يوسف
في قوله علي مايه وثوب او مايه وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مايه وعبد والفرق
انما يقسم كالثوب والشاة تحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي جبرا لا تتحقق الا
في متحدي الجنس والعطف دليل والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل فيمكن
ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا
تتحقق معني الاتحاد فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل   فيه صح
القسمة عنده كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في كونه بيانا للمايه
بالعطف وقيل قولهما في الرقيق محمول علي ما كان راي المتقابين ذلك فيقسم   اذا صح
القاضي بناء علي رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي
يوسف ذكرها في الجامع الحسامي ولكنه مخالف لرواية الهداية والمبسوط وتحقيقه
الحصر ان البيان ~~يحلو~~ لا يخلو اما ان يكون ثابتا ضرورة كثرة الكلام او لا

والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور او لا والاول
هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق او لا والاول هو الاول
والثاني هو الثاني كذا قيل قوله او بيان تبديل الى اخره قيل النسخ لغة
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل
شيء من مكان الى مكان وحالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث
لانتقالها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل في الاطلاق
الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الآخر وقيل على العكس والاولى ان يكون
في الشرع بمعنى الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى ناسخه لم يتصور وفي الشرع
هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي
لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل
بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن رفعه
بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء فان ذلك لا يسمى
نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا او هامنا استمراره
لولاه بطريق التراخي وخرج عنه الموقت لانه ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص
على قول من جوزه متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل اليه اشير في الميزان
وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول لا رفعه لانه معلوم
عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان
تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فيكون تبديلا ورفعا في حقنا
ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا
ومنهم من رده توقيفا احتج من رده عقلا بان الامر يدل على حسن المامور به
والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء او الجهل
بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في
وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم البداء والجهل واحتج من رده سمعا
اي نصا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة
فيه ما دامت السموات والارض وبما زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه انه

قال

الانبيا

قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته
ولم يجز الرسالة بعده وجوابه انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التورية بالزيادة
والنقصان فلم يبق نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتورية التي في ايديهم
بل التي انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد في التورية فانه لم يبق من اليهود
عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل
قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق
فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من
اسر بخت نصر وقد روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في اخر عمره ودفعه
الى تلميذه ليقرأ على بني اسرائيل فاخذوا التورية من التلميذ وبقول الواحد
لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بما
هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلاث نسخة في ايدي القرابية ونسخة
في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واهلها
وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثماية سنة والوعد بخروج المسيح وخروج
العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من
تابيد شريعة موسى وتحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام وتاويل قوله
انا خاتم النبيين ان صح عندنا انه روي ان الامر على موسى اشتد لكثرة اشغال الناس
فسال الله التخفيف على نفسه فبعث الله تعالى انبياء عليهم السلام في رواية
اربعماية وفي رواية اربعة الاف وموسى عليه السلام كان يرى جبريل عليه السلام
يلهمهم في الهوى اليهم فغلبته الغيرة فقضى الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا
في زمانه في ليلة واحدة فقال موسى انا خاتم الانبيا فتكون اللام للتعريف فينصرف
الى الانبيا اي الانبيا الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسوية الذين
يعترفون برسالة محمد عليه السلام بالعرب خاصة جوزوا النسخ عقلا وسمعا
وانكر بعض المسلمين مثل ابي مسلم عمرو بن بحر الاصفهاني النسخ في شريعة واحدة
وانكر وقوعه في القرآن واحتج بانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه والنسخ ابطال وقلنا لا نسلم بان النسخ ابطال بل هو بيان وذكر صاحب

القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يُنسب الى المعتزلة وله كتب كثيرة فلا
ادري كيف وقع هذا الخلاف عنه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام كيف
وقد ثبت في القران النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ
الوصية للوالدين بايه المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعرف به كان مكابرا
متعنتا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه ودليلنا على جواز النسخ بل على وجوده
المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام
وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امره بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء
كان حلالا لادم عليه السلام فان حوا كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرايع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
ثم انتسخ في التوراة والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انتسخ
بشريعته لا تفاقهم على ان السبت مختص كيف وقد وقع النسخ في شريعته فانه جا
في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من
الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت
ذلك كله لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى
حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من
التوراة وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض
عليه العتق فان لم يقبل ثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع اخر يستخدم
خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة فان قيل ما روي من
حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم يحتمل انه كان مخصوصا
بذلك القوم للضرورة او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا
يكون نسخا بل رفعا لاباحة اصلية قلنا قد ثبت بالتواتر امر ادم ولم ينقل
تخصيص ولا توقيت فوجب اجراوه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي
ذكرتم لكونه غير ناش عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع فان العقل
لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات
من دلايل التوحيد والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان

الناس لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والتحريم ثابتان في جميع الاشيا بالشرايع
في الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا لا محالة **قوله**
ومحله الى اخره محل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون
مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لا يستمر على شرعيته
ضرورة فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله
تعالى وصفاته لا يستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ
بيان في استمرار وجوده ولم يلحق بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت
نصا او دلالة بعد ان يكون محتملا للوجود والعدم في نفسه كما يقال حرمت
عليك هذا سنة او احلته سنة فالنهي قبل مضي تلك المدة بدا وجهل وكذا اذا كان
الحكم موبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة
ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا فيه ومثال
التابيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تقبل الزوال
فلما اقترن بها الابد صارت حالا لا يقبل الزوال وقيل هذا من الاخبارات وكلامنا
في الاحكام ومثال التابيد دلالة الشرايع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام
فانها موبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت قال بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي انه جايز وهو اختيار ابي اليسر وقال الجصاص والشيخ ابو
منصور والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة لا يجوز ولا خلاف في انه لا يقبل قوله
الصوم واجب مستمرا ابدا لا يقبل النسخ لتاديته الى الكذب والتناقض احتج الفريق
الاول بان الخطاب اذا قيد بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع
الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الزمان
كما في الالفاظ العامة ولان لفظ التابيد قد يستعمل للمبالغة في العرف لا للدوام
فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد
المبالغة لا الدوام واحتج الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت

كان صح

بعض صح

او كان

الى
يؤدي الى التناقض والبداء وصاحب الشرع منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان
يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح
اذا اتصل به قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية فاما اذا خلى الكلام عنها كان
دالا على معناه الحقيقي قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يؤثر شبهة كما بينا فكان
ورود النسخ عليه من البدا او لا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض
يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل لا في الماضي لان الموجود المحقق في
الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه عن الثبوت واستدل عليه
بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى ان لك فيها ان لا
تجوع ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما والصحيح القول الاول
لما في النسخ فيه يلزم البدا والجهل بعواقب الامور واما قوله يمحو الله ما يشاء
قيل ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل
يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة ويثبت غيره والكلام
فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب التقييد
والاطلاق لا من باب النسخ قوله وشرط التمكن الى اخره شرط
جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور
المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن
من الفعل شرط والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع
فيه الفعل المامور به وصورة المسالة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد
التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل
الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع
الواجب كما في قوله صم غدا فشرع فيه فقيل له قبل انقضائه لا تصم كذا في
الميزان احتج من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من
شرع الاحكام لان الابتلا يتحقق به الا ترى ان الامر والنهي يدلان على وجوب
نفس الفعل لا على العزم والعقد وكان النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى
اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب
البدا

البدا او الغلط تعالى الله عن ذلك واحتج من شرط التمكن من عقد القلب بما روي
انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان ذلك
نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل على وقوعه على الجواز
فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به ينكر نسخ
خمسين صلوة بالخمس وقال ذلك شيء زاده القصاص ولئن سلمنا ولكن لا نسلم
انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى راي الرسول ومشيئته فاذا اختار
الخمسين تقرر الفرض قلنا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى الانكار
واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بالخمس
وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا
عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة كان
موسى يحثه على ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا
على وجه التخفيف بعد الفرضية واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به
يتحقق الابتلاء فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلا الا
ترى ان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلي بقبول هذه العبادة ومقصوده
من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه عن ذلك بعد
حصول المقصود الا ترى في المتشابه لم يكن الابتلا الا بعقد القلب واعتقاد
حقيته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة
بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط
فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك
جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن
والقبح في شيء واحد غير صحيح لان عين الحسن لا يثبت للمامور به بالتمكن من الفعل
قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز
النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع
ولا يلزم منه بدا واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد فجاز قبل التمكن من الفعل
ايضا لوجود هذا المعنى قوله والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب

والسنه جايز بالاتفاق فاما بالقياس لا يجوز سوا كان جليا او خفيا خلافا لبعض
اصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص
به جاز النسخ به ايضا ولكنا نقول ان الصحابه اجمعوا علي ترك الراي بالكتاب
والسنه وان كانت السنه من الاحاد حتي قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن
الخف اولي بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يمسح علي
ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراي في معرفه انتها وقت الحسن والنسخ بيان
انتهايه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل
والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جايز دون النسخ وكيف يتساويان
والتخصيص بيان والنسخ رفع وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند وابطال مع
عيسي ابن ابان من اصحابنا وبعض المعتزله انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص
ولان المولفه قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي
بكر ولكنا نقول لا يجوز النسخ به لانه عباره عن اجتماع الارا ولا مجال للراي
في معرفه نهايه وقت الحسن والقبح في شي عند الله تعالي ولان الاجماع لا ينعقد
علي خلاف الكتاب والسنه فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع
خلافهما لكان ذلك بنا علي نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنه وكذا
لا يتصور ان يكون الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته تثبت بعد الرسول ولا يتصور
حدوث كتاب او سنه بعده وكذا لا يصلح ناسخا الاجماع اخر ولا منسوخا به لان
الاجماع الثاني ان دل علي بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان
دل علي انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك
الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنه او لدليل كان موجودا
ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحاله حدوث كتاب
او سنه بعد النبي عليه السلام ولعدم جواز خفا الدليل لاستلزامه اجماعهم علي
الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ~~ولا منسوخا~~ ولا منسوخا به لما مر واما
تمسكهم بسقوط نصيب المولفه قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتها الحكم بانتها علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا علي

فصل قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
والسنه بالسنه اذا كانت الثانيه مثل الاولي في القوه بلا خلاف واما نسخ السنه
بالكتاب والكتاب بالسنه المتواتره هل يجوز اختلف فيه فقال جمهور الفقها
والمتكلمين والمحققون من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنه قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنه
بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر الشمعاني في القواطع وهذا
معني قول الشيخ خلافا للشافعي في المختلف استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنه بقوله تعالي ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل
علي ان الايه لا تنسخ الا بايه اخري لان قوله نات بخير منها او مثلها يقتضي انه
ياتي بما هو خير من جنسه كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه
يقتضي انه ياتيه بدرهم خير منه والسنه ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب
معجز والسنه غير معجزه والكتاب غير مخلوق والسنه مخلوقه ولان الاتي بالخير
والمثل هو الله تعالي وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالي
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا نفسي ان اتبع الا ما يوحي الي اخبر ان الرسول ليس
له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل يتناول تبديل
اللفظ والمعني فينتفي الامران جميعا وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه علي كتاب الله تعالي فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ
مخالف فوجب رده وفي عدم جواز نسخ السنه بالكتاب بقوله تعالي لتبين للناس نفيه
ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنه به لخرجت عن كونها
بيانا لا نعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانه الرسول
عن شبهة الطعن لان زعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه ربه فيما قال فيجب
سد هذا الباب بان يجعل كل واحد مبينا للاخر لا ناسخا واحتج الجمهور بان النبي
عليه السلام كان يتوجه الي الكعبه في الصلوه حين كان بمكه ولما هاجر
الي المدينه كان يتوجه الي بيت المقدس في الصلوه ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك
بالتوجه الي الكعبه فان كان التوجه الي الكعبه في مكة ثابتا بالكتاب فقد

نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى
في القرآن فيكون دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك فيه صح
في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك الاية فدل ذلك دليلا على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالاخر لم
يمتنع عقلا ولم يرد فيه منع سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة
بيان لمدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى
الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما
لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته
وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه
بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها رسول الله عم بنفسه لان الثابت على لسان
الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد
السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه واما تمسكهم
بالاية ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم
وكذا بالمماثلة الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل
من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين
لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا واما الجواب عن الحديث فقال
شمس الايمة قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب
فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا ولئن ثبت فالمراد اخبار الاحاد
لا المسموع منه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم
عني لم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب لانه
لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله عم قطعا على ان المراد من قوله ما خالف فردوه
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
بينهما واما قولهم ان فيه صيانة عن شبهة الطعن ففاسد لان النسخ لو امتنع لمثل
هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان
للطاعن ان يقول انه يناقض في كلامه ويتقول من الله كلاما متناقضا ثم لم يندفع

ذلك

ذلك بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق رسول الله صلى
الله عليه وسلم في قوله وانه مبلغ والجميع من عند الله فلم يبق للطعن مجال ثم مثال
نسخ صح نسخ الكتاب بالكتاب ايات المسالمة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان
تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدبا والحنتم والمزفت
والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عايشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى اباح الله له ما شاء من النساء فان ثبت هذا الخبر
للكتاب وهو صح كان هذا نسخا لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد
لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله
والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم
وعكسه صح دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ صوم صح
فرضية يوم عاشورا اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء والنسيان
على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عليه السلام
اوتي قرانا فنسيه فلم يبق منه شي واما الثاني والثالث فصحيحان عند جمهور الفقها
والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من النص حكمه المتعلق
بمعناه اذ الابتلا يحصل به والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط
اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور في القسمين بالمنقول فان الايذا
باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها
وتقديم الصدقة على نجوى الرسول ومسالمة الكفار احكام نسخت مع بقا تلاوة
القراة الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة
المشهورة مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة ابن عباس فافطر
فعدة من ايام اخر ومثل رواية عمر رضي الله عنهما الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله نسخت تلاوتها في حيوة النبي بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب
النظم صح هولاء وبالمعقول وهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق بنفسه مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما

وحكم يتعلق بالمعني وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمه ونحوهما وكل واحد
منهما مقصود بنفسه الا يري ان في القران متشابها ولم يثبت به من الاحكام الا
ما يتعلق من جواز الصلوه والاعجاز واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما محلا للنسخ
دون الاخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف مثل الزياده علي النص اتفق العلما
علي ان الزياده علي النص ان كانت عباده مستقلة كزياده وجوب الصوم بعد
وجوب الصلاه لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزياده اذا وردت متاخره عن
المزيد عليه كزياده وصف الايمان في رقبه الكفاره وزياده التغريب علي الجلد
في حد الزنا بعد اتفاقهم علي ان مثل هذه الزياده لو وردت مقارنة للمزيد عليه
لا يكون نسخا كورود رد الشهاده في حد القذف مقارنا للجلد فقال اكثر مشايخنا
انها تكون نسخا معني وان كانت بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض
المعتزله وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثر الخلاف يظهر في جواز الزياده
علي الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها
نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقه النسخ رفع الحكم والزياده
تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا يري ان شرط الايمان في
الرقبه لا يخرجها من ان تكون مستحقه الاعتاق في الكفاره والحاق النفي بالجلد لا
يخرج الجلد من ان يكون واجبا فيكون نضم التغريب ضم حكم الي حكم وذلك ليس
بنسخ واحتج من جعل الزياده نسخا معني بان النسخ بيان انتها حكم بابتدا حكم
اخر وهو موجود في الزياده فتكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معني مقصود من الكلام
وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهده بالاتيان بما ينطلق عليه اسم الرقبه والتقييد
معني اخر مقصود من الكلام علي مضاده المعني الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق
رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهده باتيان المقيد لا غير فكانت الزياده
نسخا معني وقوله حتي ابينا الزياده الي اخره نتيجه هذا الخلاف اي ولاجل ذلك ابي
علماونا ان يجوز زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو تغريب عام علي الجلد الثابت بقوله تعالي
الزانيه والزاني الايه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مايه
وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زياده النفي علي الجلد لانه بيان وزيادة صفه الايمان

فيجوز نسخ احدهما دون الاخر صح

في ان

في رقبه كفاره اليمين والظهار بالقياس علي كفاره القتل كما قال الشافعي لان
الزياده نسخ وبالقياس لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الايمان يشترط في كفاره
القتل بقوله تعالي ومن قتل مومنا خطا الايه فيشترط في ساير الكفارات لانها جنس
واحد ولكنا نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزياده علي النص لان الرقبه في
قوله تعالي فتحرير رقبه في كفاره الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

فصل في افعال النبي صلي الله عليه وسلم قوله افعال النبي عليه السلام الي اخره

اعلم ان المراد من افعال النبي عليه السلام ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل ما
يحصل في حاله النوم والاغما والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه
عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه
وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الي عينها ولكن وجد القصد
الي اصل الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الي المشي لا الي الوقوع بخلاف
المعصيه فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع
اطلق اسم المعصيه علي الزله مجازا فالانبيا معصومون عن المعاصي وان لم
يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعريه لم يعصموا عن الصغاير وكبر
في عصمه الانبياء وليس معني الزله انهم زلوا عن الحق الي الباطل وعن الطاعه
الي المعصيه ولكن معناها الزلل عن الافضل الي الفاضل والاصوب الي الصواب
وكانوا يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالي والزله لا تخلو عن
بيان اما من جهه الفاعل كقوله تعالي اخبارا عن موسي عليه السلام حين وكز القبطي فقتله
قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتي ضربته فاضافه اليه تسبيبا او من الله
تعالي كما قال وعصي ادم ربه واذا كان البيان مقرونا بالزله لا محاله علم انها لا تصلح
للاقتدا فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سوي الزله وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب
وهو تابع للمبين في اي صفه كان المبين وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب
الضحي والتهجد واباحه الزياده علي الاربع في النكاح واباحه صفي المغنم وخمس
الخمس وهو مما لا يصلح للاقتدا بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفه ذلك
الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور علي انه يقتدي به في ايقاعه علي تلك الصفه حتي

الوكز [illegible]

واذا كان تابعا للمبين [illegible] المبين [illegible] عليه السلام

يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض المعتزلة اصحاب الشافعي
انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل الخصوص على مشاركة غيره اياه فيه
وان لم يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحه
بالاجماع كما ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم
يجب الوقف حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركه وهو مذهب عامة الاشعرية فيه ح
وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة
المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه وتكون واجبة في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يفيد
الاباحه في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل
ايضا وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب
الجمهور والا يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص
وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الايمه وفخر الاسلام والمصنف تمسك الواقفيه
بان فعله يحتمل وجوها من الندب والوجوب والاباحه فقبل معرفته لا يمكن الاتباع
لان متابعه الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعه قبل معرفه
صفته لاحتمال الاباحه في حقه لا في حقنا قال شمس الايمه وهذا الكلام عند التامل
باطل لان هذا القايل ان كان يمنع الامه من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم
على ذلك فقد اثبت صفه الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم على ذلك فقد اثبت
صفه الاباحه فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى واتبعوه الاية وقوله ان كنتم تحبون
الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل
واحتج الكرخي بان الاباحه هي الثابته بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما
ثبتت الاباحه في حقه لم يجز منا بعد الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول فيه ح
المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنه فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان
هو مخصوصا به بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسم افعاله القصدية
على اربعة اقسام متابعا لفخر الاسلام وشمس الايمه وقسمها القاضي ابو زيد وسا

الاصوليين

الاصوليين الى ثلثه اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو
اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور
ذلك في حقه عليه السلام لان الدلايل كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على انه
اراد تقسيم افعاله بالنسبه الى الناس فيتحقق فيها الواجب الاصطلاحي قوله
والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لولا احتمل بعض الناس والطعن الى الملحدين لكان الاولى
ما الكف عن هذا التقسيم لانه عليه السلام هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به
الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطه وفيه ايضا نسبه الخطا في بعض الصور
اليه عليه السلام وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن لما تعين الجاهل بان قال
كيف ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على
هذا التقسيم دفعا لشبهتهم فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثه اقسام
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه اي وقع في سمع النبي عليه السلام
وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده
باشاره الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في
روعي اي وقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا
في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهه بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من
عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما الوحي الباطن فما ينال
باجتهاده وتامله في الاحكام المنصوصه فجعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا
باطنا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتدا قوله فابى بعضهم الى اخره اختلف في جواز
الاجتهاد للنبي عليه السلام وفي كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام
فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزله والمتكلمين ان يكون الاجتهاد
حظه عليه السلام في احكام الشرع وقال بعضهم وهو عامة الاصوليين كان
له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب
مالك والشافعي وعامه اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان
متعبدا بانتظار الوحي في حادثه ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار

عان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام
وقيل بخوف فوت الغرض وهو يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح بفوت
الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا احتج
الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم
الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان المصير الى الراي
الذي هو محتمل الخطا للضرورة ولا ضرورة في حقه لان الوحي ياتيه في كل وقت فكان
اشتغاله بالراي كاشتغالنا به مع وجود النص احتج العامة بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي عليه السلام اعظمهم بصيرة
واصفاهم سريرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه
السلام اعتبر فيه دين الله تعالى بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد
مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال والنبي عليه السلام اكمل
الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع عجز وذلك لا يليق بعلو درجته مع
اطلاق غيره وجه القول المختار انه عليه السلام مكرم بالوحي وغالب احواله انه
لا يخلو عن الوحي والراي ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال
اصابة النص كما وجب طلب الما على المتيمم في موضع يرجى وجوده وكما وجب — على المتيمم صح
طلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة
بلا حكم ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي واما تمسك الخصم بقوله
تعالى وما ينطق الاية ففاسد لانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه
من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء
والاجتهاد عمل بالعقل لا بهوى النفس ولئن سلمنا عمومه فلا نسلم ان اجتهاده
مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره يدل على حقيته كما اذا
ثبت بابتدا الوحي **قوله** الا انه عليه السلام معصوم الى اخره هذا جواب عما
يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد
غيره فتجوز مخالفته فقال ليس كذلك لانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا
مع ان اجتهاده لا يحتمل الخطا عند اكثر العلما لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطا

لكنا

لكنا مامورين باتباع الخطا وذا لا يجوز وان احتمل الخطا كما هو مذهب اكثر
اصحابنا بدليل قوله تعالى عفى الله عنك الاية فانه يدل على انه اخطا وبدليل نزول العتاب
في اسارى بدر فلا يحتمل القرار على الخطا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه هو — لما ذكرنا صح
الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد
غيره حيث تجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه **قوله** وهذا
كالالهام اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام لا من غيره نظير الالهام
وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام
حتى لم تجز مخالفته بوجه للتيقن بانه من عند الله بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة
قوله وشرايع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام
بشرايع من قبلنا من الانبيا ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك — بشريعة
لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق الا
ان العلما اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام
هل كان متعبدا بشرع احد من الانبيا قبل البعث فابى بعضهم ذلك واثبته بعضهم
مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع
موسى وقيل بشرع عيسى عليهم الجميع السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف
الغزالي رح وعبد الجبار فيه ومحله بيان هذه المسالة اصول التوحيد والثاني انه عليه
السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسالة الكتاب
فذهب اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين الى انه كان متعبدا — الى صح
بشرايع من قبلنا وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام
الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة
ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه
عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته
او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما
قام الدليل على بقايه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما
لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل

الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القران
او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس
الايمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الي ان ما ثبت بكتاب الله تعالي انه كان
شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به علي انه شريعة نبينا ما لم
يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا
يجب اتباعه لانهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيه تعتبر الكتب ولا م
لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب وبنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا حجة ح
واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها بقوله تعالي لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مختصة وبان بعث
الرسول ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول
منتهية ببعث رسول اخر لم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان
عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فايدة والله تعالي لم يرسل رسولا بلا فايدة
فثبت ان الاختصاص هو الاصل واحتج الفريق الثالث بانه عليه السلام كان اصلا
في الشرايع بدليل ان اخذ الميثاق في قوله تعالي واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتومنن به من ابين الدلايل علي انهم
بمنزلة من بعث اخرا في وجوب اتباعه وبه اظهر شرف نبينا عليه السلام بانه لا
نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وتاخر في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا
يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من
امة تقدم وهو انقص درجته ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا يري ان النبي عليه من خ
السلام لما راي صحيفة من التوراة في يد عمر قال له امتهوكون كما تهوكت اليهود
والنصاري والله لو كان موسي حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله
وبين عباده ليبين مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول
من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد ولا حجة لهم في قوله تعالي
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل علي نسخ الاولي في الجملة ولا يدل
علي انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر والدليل

علي ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالي
لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثي
بقوله تعالي وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قوله
وتقليد الصحابي الي اخره التقليد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية
فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم لا خلاف ان مذهب الصحابي
اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة علي صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة علي التابعين
ومن بعدهم فقال البرذعي والرازي وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب
يترك به القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتاخرين والمصنف وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي
وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك
بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا يوجبه
احتج القايلون بعدم الجواز بانه قد ظهر فيهم الفتوي بالراي واحتمال الخطا في
اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا كسائر المجتهدين الا يري
انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم من فتواه الي فتوي غيره وكانوا
لا يدعون الناس الي اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم ذلك وقد قال
ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطا
لم يجز لمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق
بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انما افتي فيما لا يدرك بالقياس بخبر
ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون لا يلزم غيره كالاجتهاد
ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة علي مجتهد اخر وفرق ابو الحسن ومن
يقبل خ تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع اذ لا يظن
بهم المجازفة والكذب لان الدين نقلهم ثابت واحتج القايلون بوجوب التقليد
بالنص وهو قوله تعالي والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون

المدح علي اتباعهم باحسان من حيث الرجوع اليهم دون الرجوع الي الكتاب
والسنه لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب والسنه لا باتباع الصحابه وذلك
انما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك
اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا علي وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم
اختلاف وكذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين احدهما ان احتمال السماع في
في الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضروره
وتشاور القرنا لاحتمال الا يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا اشتغلوا بالقياس وقد ظهر وتشاوروا
من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوي اذا كان عندهم خبر يوافق
فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل كان مقدما علي الراي فكان
تقليدهم قوله من هذا الوجه كتقليد خبر الواحد علي القياس والثاني ان قوله ان كان
صادرا عن الراي فرايه اقوي من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام
في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير
باعتبارها الاحكام ولهم زياده احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس
ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رايهم علي راي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا
خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن
ليس الدليل المحتمل علي غلط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم علي
القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بالراجح
فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الي الصواب **قوله** وقد اتفق عمل اصحابنا
اراد باصحابنا ابا حنيفه وابا يوسف ومحمدا ومن تابعهم فانهم قالوا بالتقليد
فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كتقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واخذوا بقول
عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس وكفساد شرا ما باع
باقل مما باع منه قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي
رحمه الله لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كالبيع من غيره
عملا بقول عايشه رضي الله عنها وهو ما روي ان ام يونس ان امراة جات الي عايشه

رضي الله عنها وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمايه درهم الي العطا
فاحتاج الي ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمايه فقالت عايشه بيسما
شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالي ابطل جهاده وحجه مع رسول الله
عليه السلام ان لم يتب فاتاها زيد معتذرا فتلت قوله تعالي فمن جاه موعظه من
ربه فانتهي فله ما سلف فتركنا القياس لما كان مخالفا لقولها لتعين جهة السماع — به فات القياس م
بدليل انها جعلت جزا مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزيه الجرايم
لا تعرف بالراي وكذا اعتذار زيد دليل علي ذلك ايضا فان بعضهم يخالف بعضا
في المجتهدات وما كان يعتذر الي صاحبه **قوله** واختلف عملهم في غيره اي
اختلف عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس في تقليد الصحابه يعني لم يستقر مذهبهم
في هذه المسله ولم يثبت عنهم روايه ظاهره فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر
راس المال بالتسميه مقداره ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا — اي م
لان الاشاره ابلغ في التعريف من التسميه والاعلام بالتسميه يصح بالاجماع
فكذا بالاشاره فعملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفه رحمه الله
شرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر وقال ابو
يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع
في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقه ونحوها
فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة الغالبه
فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان
يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالفهما ابو حنيفه المروي عن علي فقال
انه امين فلا يضمن شيا كالاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان
جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط يجب
بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع يد
المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جنايه فبقيت العين امانه في يده كالوديعه
فلا يضمن بالهلاك وهذا معني قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير المشترك — قدر م
قوله وهذا الاختلاف الي اخره اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي هذا

بيان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة
لم تحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع بها البلوى والحاجة للكل
ولم تكن من بابها اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره
من الصحابة خلاف ذلك فامّا اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة
ولا تحتمل الخفا بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة فاشتهر مثلها فيما بين
الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فهذا اجماع يجب العمل به واما اذا اختلفوا في شي (فيه م)
فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقيل
صورة المسئلة فيما اذا ورد قول عن صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره
تسليم ولا انكار اذ لو ورد فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا
ولو نقل عن غيره تسليم كان اجماعًا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان
ذلك اختلافًا منهم في ذلك الحكم بالراي وذلك يوجب الترجيح او العمل بايهما
شا عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول اخر لانهم اذا اختلفوا على قولين
او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة تعذر اجماعهم على الخطا
وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودًا ولا يسقط بعض الاقوال ببعضها
ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الآخر ناسخًا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا
بالسماع من النبي تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في القياس
بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شا بشهادة قلبه **قوله**
واما التابعي الى اخره اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة
ولم يزاحمهم في الراي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن
يظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي وشريح (والنخعي م)
والنخعي ومسروق وعلقمة فعن ابي حنيفة روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم
هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية وهو رواية النوادر انه لما
زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد قلدهم لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا
له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان عليًا تحاكم الى شريح في درعه
وقال هي درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي

في يدي فطلب شاهدين من علي فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد
له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك
وكان من راي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المومنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك
ثم اسلم اليهودي فقال علي هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين
وكان انس بن مالك اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري
لانه كان ولد جاريته ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وخالف مسروق ابن
عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس
مائة من الابل فرجع الى قول مسروق فشريح والحسن ومسروق من التابعين
وجه الظاهر ان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم
في الراي ببركة صحبة النبي ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق
التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية
ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب
التقليد او جوازه مفقودة في حقهم اصلًا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي
للصدر الشهيد وذكر شمس الائمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على
وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف راي الحسن
وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة
لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف وتابعه المصنف
في ذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة
في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل راي الصحابة فيجوز تقليده
كما في الصحابة والله اعلم **باب الاجماع** الاجماع في اللغة
العزم يقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي
اتفقوا وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم
وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم

فيه اصلًا فاما من اعتبر ما يحتاج فيه الى الراي وشرط اجتماع الكل فالاجماع
عنده هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامه ثم الاجماع حجه
قطعيه عند عامه المسلمين وعند بعض المعتزله والخوارج واكثر الروافض ليس
بحجه احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلما مع كثرتهم
وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب
فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فعلم ان معرفه اقاويلهم متعذر وهذا
فاسد لان الاجماع لما كان منصورا في الاخبار المستفيضه اي المشهوره يكون
منصورا في الاحكام ايضًا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم في الاخبار
يوجد سببا ايضا يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن
النقل عاده اذا لم يكونوا مجتمعين فاما اذا كانوا كذلك فلا فتمسكت العامه
بالكتاب والسنه والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين امر الله تعالى بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق
الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر
على الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان
لا يجوز ان يكون هذا امرًا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الايه
فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته
اما مجموع الامه او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم
القدرة عليه ولا يثبت القدره الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضروره انا لا نعرف
واحدا انقطع فيه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع
الامه وذلك يدل على ان الاجماع حجه كذا في الميزان واما السنه فما روي عن النبي
عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على الضلاله وقال عليه السلام لم يكن الله ليجمع
امتي على ضلالة ولا على خطاء وقال عليه السلام ما راه المومنون حسنًا فهو عند الله
حسن الى غيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابه والتابعين
ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما المعقول فما ذكر في الميزان انه
ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبيا وشريعته دايمه الى يوم

القيامه فمتى وقعت حوادث لم توجد في الكتاب والسنه واجمعت الامه على حكمها
ولو لم يكن اجماعهم حجة للعمل وخروج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته
في بعض الاشيا فلا يكون شريعته على ما دايمه فيودي الى الخلف في اقوال الشارع
وذلك محال فوجب ان يكون الاجماع حجه قطعيه لتكون الشريعه موجوده ولا يقال
ان الاجماع يكون حجه في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يودي الى الانقطاع
الشريعه لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابه الحق ظاهر
وعلى الجمله لا نخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فبم تجوز خروج الحق عن
اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو
بالملل وتبين انه ما يولي به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف
شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم الا من العمل كذا في الميزان وفيه بحث
يعرف بالتامل قوله ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع من ركن
وهو ما يقوم به الاجماع واهليه من ينعقد الاجماع برايه وشرط وهو ما يكون
متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي
اليه وهو المسمى بمستند الاجماع فركنه نوعان عزيمه وهو ما كان اصلا في
باب الاجماع ورخصه وهو ما جعل اجماعا للضروره فاما العزيمه فالتكلم
بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل
على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة
الى معرفته لعموم البلوى كحرمة الزنا والربوا والامهات واشباه ذلك او
يشترك فيه جميع علما العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العامة
كحرمه نكاح المراه على عمتها وفرايض الصلاه وما يجب في الزروع والثمار
واشباه ذلك كذا ذكر شمس الايمه ورخصه وهو ان يتكلم او يفعل
البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف
كان ذلك اجماعًا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا
وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد
والانكار في غير حاله التقيه بعد مضي مدة التامل لان ترك النكير في حالة

التقية او معتاد بل هو مشروع رخصة فلا يدل على الرضا وعن ابي الحسن الكرخي والاي
من الرد قبل مضي المهلة حلالا مشروعا فلا يدل على الرضا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا
والقاضي الباقلاني من الاشعرية والشافعي وهذا ورد الظاهرية وبعض المعتزلة
هو ليس باجماع ولا حجة لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة ولا
لانه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف او تفكر الا ترى ان ابن عباس خالف عمر
في مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال انه كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منع
من ذلك درته ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى
الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر
منفي بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر ان
يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم لهم ولانا اجمعنا ان يجعل هذا اجماعا في المسائل
الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واحد لا انه لا يحل السكوت
في كلا الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته تسليما
كان فسقا وتركا للواجب والعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فانه تقرر
من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما خبر
ابن عباس فغير صحيح لان عمر كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه
ويرى ما اشار ابن عباس به شيئا فيقبلها عمر رضي الله عنه ويستحسنها مع ان عمر كان
انقى للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
فيّ ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالاة في
المهر في خطبته قالت امرأة انا نسمع قول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فتمنعنا
عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت وليس
صحيحا هذا القول عن ابن عباس فتاويله لم يظهر رايا علما ان عمر افقه منه فلا يظهر رايه في
مقابلة راي من فوقه واهلية الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا
ليس له بدعة ولا فسق ظاهرا لان الحجج تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراطه
هذه المعاني لان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا كالشهادة
وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز عن اظهار فعل ما يعتقد

باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر
قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع
فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده
يخالف اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب
الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض
الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد صلى الله
عليه وسلم وهذا كله كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا
وكذا اذا دعا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه متعصب لذلك تعصبا
باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا
لم يعتبر خلاف الروافض اياما في خلافة الشيخين ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما
الاجتهاد فشرط في حال دون حال ففي اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات
ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وفيما يختص بالراي فلا عبرة
لمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف
الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له
في طريق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ
احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ
الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد
ومنهم من اعتبر الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا
الى وجود نوع من الاهلية الذي علم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير
كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجمعين من الصحابة
فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم
في آثار كثيرة ولان الاجماع باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول
في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة الرسول
اي قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب

الله تعالى وعترتي خص التمسك بهما وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينه نقل ذلك
عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام ان المدينه تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطا وجبت متابعتهم ضرورة
ولان المدينه دار الهجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجمع الصحابه ومستقر
الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح
عندنا ان اهليه الاجماع تثبت بصفه العداله والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج التي تدل
علي حجيه الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل تدل علي اشتراط العداله
والاجتهاد كما ذكرنا قوله وانقراض العصر قال الشافعي انقراض العصر
وهو موت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول الحادثه بعد اتفاقهم علي
حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجه بناء علي وصف الاجتماع
ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لاحتمال
اصح الرجوع قبله وهو مذهب احمد بن حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط
وهو مذهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الوارده لا يفصل
بين الانقراض وعدمه ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك
بنفس الاجماع من غير توقف علي الانقراض لانه لو توقف لجاز ان تكون الامه حين
اتفقت اجمعت علي الخطا وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض
لاحتمال الرجوع ففاسد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع
الواحد لا يضره لمخالفته الدليل القطعي ولكونه مبينا ان الاجماع انعقد خطا ولو
رجع الكل صار اجماعا اخر وثمره الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وقيل يشترط للاجماع اللاحق الي
اخره اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابه حجه انه هل يشترط للاجماع
اللاحق عدم اختلاف السابق وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسله علي قولين الى اخره
فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده علي احد القولين
في تلك المسله فعند اكثر اصحاب الشافعي وعامه اهل الحديث يشترط حتى يمنع
انعقاد الاجماع وتبقى المسله اجتهاديه كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك
فقال

فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند
علمائنا الثلاثه وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي
وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفه يمنع من الانعقاد
وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفه وفي بعضها مع
محمد وذلك ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لا ينفذ قضاؤه عند محمد مع ان بيع ينفذ
ام الولد مختلف فيه بين الصحابه فعند عمر لا يجوز وعند علي وجابر يجوز فدل
هذا الجواب علي ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا
علي انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفه ان قضاه لا ينقض
فهذا دليل علي ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر عنده حيث صح
القضا ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا لا يدل هذا الجواب عنه
علي ان ذلك الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر بل تاويل قوله
ان الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلما ليس
باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فيه صح
واذا كان كذلك لا ينقض قضا القاضي لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل
هو مخالف الاجماع مختلف فيه فكان هذا قضا في مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول
نسبة الى استروشن ومن اصحابنا الاستروشني وفي القضا بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ
وفي قضا الجامع انه يتوقف علي امضا قاض اخر ان امضى نفذ وان ابطل بطل وهذا
اوجه الاقاويل احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا بان الحجه
اتفاق كل الامه ولم يحصل لان المخالف الاول من الامه ولم يخرج بموته عن
الامه ولم يسقط قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب بعد موت اصحابها ولذلك
اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف
باق بعد موته فكان كما في نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض
حجه صح الصحابه الي الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطا وذلك لا يجوز واحتج من
لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدلايل التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين
اجماع سبقه خلاف ام لا ولانهم كل الامه في هذا الوقت وقولهم دليل الخصم

باق مسلم لكنه لم يبق معتبرًا بعد ما انعقد الاجماع علي خلافه كمن يترك خلاف
القياس بنسخ ذلك القياس ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور
الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرًا علي الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي
فلما عرضوا ذلك علي رسول الله ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الي الضلال
وكصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** والشرط اجماع
الكل قال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في رواية عنه
وبعض المعتزله لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر
مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل يبلغ حد التواتر منع خلافه عن انعقاد
الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد
للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدًا به كخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال
مانعي الزكوه وان لم يسوغوا له الاجتهاد لا يعتد بخلافه كخلاف ابي موسي الاشعري
في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون
اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار
وبان الامة في خلافة ابي بكر اعتمدوا علي الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد
بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم ولنا ان الاجماع الكل شرط
لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد لان المجتهد يخطي ويصيب فاحتمل ان يكون
الصواب ولان الاجماع عرف حجة بالدلايل السمعية من غير ان يعقل باجماعهم
دليل اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعني ولهذا لو كان في عصر
اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا علي حكم يثبت الاجماع واذا كان كذلك
لا يصح ابطال حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول المعني وجب رعاية جميع اوصاف
النص والنص يتناول كل اهل الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان المخالف
واحدا كمخالفة ابن عباس في العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر وابي هريرة واكثر

الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون ذلك اختلافا لا اجماعا
واما معني قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما
دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقًا بين الدلايل السمعية او المراد من متابعة السواد
الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله لم خالف البعض
لشبهة لان رجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب عن قوله
عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير
وند اذا توحش بعد ما كان اهليا واما امامة ابي بكر فلم تكن ثابتة قبل موافقة
علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة
ثم لما رجع هولاء الي ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع علي امامته **قوله**
وحكمه في الاصل الي اخره اعلم ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين
ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج
واكثر الروافض وقد بينا الدلايل من الجانبين في اول الباب **قوله** في الاصل
اي اصل الاجماع من غير نظر الي العوارض يعني الاجماع يثبت الحكم قطعا كالكتاب
والسنة بالنظر الي اصله وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع بسبب العارض كالاية
الماوله وخبر الواحد وقيل بقوله حكما شرعيا اي امرا دينيا سواء كان من الاصول
كنفي الشريك او من الفروع كوجوب الصلوة اذ لو كان امرا دنيويا كالتجهيز
الجيش والعمارة فقد اختلفوا فيه فقال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون
حجة **قوله** والداعي الي اخره اي السبب الذي يدعوهم الي الاجماع قد يكون
من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا نري انا اجمعنا علي حرمة
الامهات والبنات بقوله تعالي حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلي عدم جواز بيع
الطعام قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلي جريان الربا في الارز
وسببه القياس وعلي امامة ابي بكر وسببه الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة
في الصلوة وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة واصحاب الظواهر
لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في
انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف

الناس في القياس انه حجة ام لا فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر
الا وفيه من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاده ولكنا نقول قد يعدم خبر الواحد
او القياس لا يستحيله العقل لا يستحيله العقل والنصوص التي توجب حجيته فلا فصل
بين كون مستنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا بالقياس او خبر الواحد
او عند وجود المتواتر او الكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم
ينعقد الاجماع لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
ويوفقهم لاختيار الصواب لان الدليل لا ينعقد ولانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان
ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فايدة وقد وقع الاجماع لا عن دليل كبيع التعاطي
واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال
الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط
من النصوص فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا
من العدول فلا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على خبر
او معنى من النصوص رأوه موثرا في الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه
فايدة باطل لان فيه فوايد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته
على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجايزة قبله بالاتفاق وما ذكروا
من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل
الينا استغناء بالاجماع عنه قوله واذا انتقل الينا الى اخره الاجماع
احد الادلة القاطعة كالسنة فكما تثبت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل
ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع كل عصر على نقله
كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا وذلك
مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر واجماعهم على قتال من نفى الزكوة واذا انتقل الينا
بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا
كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند
اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار

بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وعن
الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف
يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقله اجماعا قاطعا بل نثبت به اجماعا ظنيا
موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع وهو اجماع الصحابة ولم يوجد هاهنا دليل قاطع يدل
على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس
في اثبات اصول الشرع لانه لا مدخل للراي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا
الا بان يجعل وجوب العمل ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل
الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخلل الثقات واسطة بيننا وبين الرسول
فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبيننا نقله واسطة
اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر
من احتماله في مخالفة المظنون ثبوته واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة يثبت
فيما اذا تخلل واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل قوله ثم هو اي
الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر
فيكفر جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه فيهم عترة الرسول واهل المدينة ثم
الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ولهذا
هذا ليس باجماع عند الشافعي وابن ابان كما بينا رحمهم الله ثم اجماع من بعدهم
على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم
اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون
العلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل
خلافا للشافعي لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول اخر لان السكوت
عن قول لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق احدها لانهم
لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل وقيل هذا
في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم
يصير مختلفا بفساد احد الماخذين كانتقاض الطهارة عند وجود القي ومس المراة

لكن الحق عندنا ما ليس عنده فلو قدّر عدم كونهما ناقضين لم يبق الاجماع لان
الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة
وسقط المؤلفة قلوبهم والا لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما عدم
القايل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشا الخلاف واحدا وذلك
بان يثبت الاصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما يقال القدر
مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه وثم يجري في الحديد بمن بمنين
والصغر علة لولاية الانكاح فيملك تزويج البنت الصغيرة لعدم القايل بالفصل
وهذا صحيح بناء على الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت فرع من
الاصل المختلف فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم الفرع الخصم من اصله كما
يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين
فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القايل بالفصل فهذا دون الاول
في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد
اصل الخصم اذا لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولئن
لا يقال هذا المجموع مما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة على الخطا لانا
نقول جاز ان يكون المخطي في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال اجتماعهم
على الخطا والنوع الثاني ان لا يكون المنشا واحدا كما يقال القيء والمس ناقض
بالاجماع ولكن القيء ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول
العدم ومثل هذا حجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولان السلف تمسكوا
بالدليل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لا يثبتوا الحكم في مسئلة بالاجماع في
الباقي والله اعلم

باب القياس

القياس في اللغة
التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدّره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدّر
عمقها به **قوله** وفي كذا قد مر تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على
هذا التعريف بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم
فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره وكذا الفرع اسم لشيء يبتنى على غيره
والمعدوم ليس بشيء وقيل في الجواب عنه ان يمنع تفسير الاصل والفرع بما

كذا قيل وفيه بحث

ليس صح

وتمسكوا صح

الشرع صح

وفيه بحث والمعوّل عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر الحكم لا مثبته لان المثبت هو الله سبحانه وتعالى وذكر
مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين
ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس عديم العقل بسبب الصغر
في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم **قوله** وانه حجة اي القياس حجة عقلا
ونقلا اعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات
وقيل في تحديده هو رد غائب الى شاهد لمستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة
العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة
والخوارج الا النجدات منهم وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة
واما القياس الشرعي ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور
الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى
النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من المعتزلة ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال
داود الظاهري وابنه والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به
بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا تمسك نفاة القياس بايات من الكتاب مثل
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه
لكم فما بكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة
وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي عليه السلام قال
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برايهم
فضلوا واضلوا ومثل حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال تعمل هذه الامة
برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك ضلوا
وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل
الذي في اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز في
اثبات حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو حجة

بسبب الجنون على عدم العقل

والمشبهة

قطعًا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال فبو ثبوتمكن هذه الشبهة في انتفا البين
وخرج الخبر مما من ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المأول ولا نخلا في حقوق العباد
فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع
علي الفرق بين المتماثلات في الاحكام كايجاب القتل بشاهدين دون حد الزنا بهما مع
ان الزنا دون القتل وكايجاب الجلد بالنسبة الي الزنا دون النسبة الي الكفر الذي هو اغلظ
منه وكايجاب القطع علي سارق قليل دون غاصب كثير وعلي الجمع بين المختلفات
كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا
في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالراي لكونه واردا علي خلاف موضوع
الشرع فان قضية القياس التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات
في احكامها واحتج من اثبت القياس بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشي الي نظيره كما حكي عن ثعلب وهو القياس
بعينه اذ هو حذو الشي بنظيره وقيل الاعتبار التبيين قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا
تعبرون اي تبينون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراي في معنى النصوص ليتبين
به الحكم في نظيره كما ذكره شمس الايمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة
مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور
من حكم الاصل الي حكم الفرع فكان داخلاً تحت الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار
هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة نفيه عن القايس الذي لا يتعظ
ولترتبه في هذا النص علي قوله يخربون بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد
الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القايل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة علي
البر ولين سلمنا دلالته علي القياس في الامور العقلية لا الشرعية او علي ما كانت
علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة كما ذكرنا لا الاتعاظ
يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشي لا يكون معلول نفسه
واما تبادر الفهم الي دون غيره فممنوع واما صحة نفيه عن القايس الذي لم يتعظ
فبالنظر الي اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاتعاظ فاذا
اخل به فهو غير معتبر واما الركاكة فمسلمة اذا كان المامور قياس الذرة علي

فحمله علي القياس
ومعاطف النص صحيح ... الشبه

الاتعاظ

قيل

البر وليس

البر وليس كذلك لان المامور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد
جهاته وذلك ليس بركيك فانه اذا سيل عن مسيلة فاجاب بها تنفا وليما وغيرها
كان حسنًا واما قوله فنحمله علي كذا قلنا الاصل في الكلام اجراوه علي العموم ما لم يدل
دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل حديث معاذ فانه عليه السلام قال
حين وجهه الي اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب
الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد رايي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رايي
بل مدحه علي ذلك قوله واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب اي بالنص وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها
فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد الاعتبار في المثلات بحسب خصوصًا
دليل الخصوص علي ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا من
المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزا واجب والقياس
نظيره بعينه اذ الاشتراك في العلة موجب الاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا
معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى العلة لا بظاهر النص وصيغته قوله
وكذلك التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها
بالوضع او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سايغ فكذلك القياس لانه نظيره
لان التامل في حقايق اللغة لنقف علي طريق المجاز لنستعير اللفظ في غير موضوعه لم
يكن اقتراحًا علي اللسان ولا وضعًا من عند نفسه فكان البابان واحدًا غير ان المصير
الي احدهما السماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب كذا ذكره شمس الايمة
قوله وبيانه اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط التكليف
الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا
الحديث بالرفع والنصب وعلي التقديرين لا بد من اضمار بدليل ايضا فانه يقتضي فعلا
يتصل بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكر في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان
معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسم المكيلة

فكذلك التامل في حكم ... من عند نفسه

حرف

بحصل التصديق به فيصح ان يكون المطلوب الحكم والمراد فيه ان التحقيق بمعنى الابتلاء والا فلا يظهر
فيه معنا ما هو اقوى من ذلك وهو المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا لو فرضه بين الخبر
والعله لا يقوى لان الوصف الذي هو عله عندنا موجب للحكم كما ان الخبر اصله موجب
العلم ولهذا قال الخبر والحكم والتعليل على الروايه وكما اختلف الرواه في التلفظ احتمل
التعليل الغلط فلا فرق بينهما واما الفرق بين الحالين فلا نفرقهما في المعاني التي هو مناط
الحكم والتقاو صلاحيته للتعليل الخصوص جاء من الوجود المعارض في الاصل والفرع
وان الجمع بين المختلفات لا اشتراكهما في معنى جامع اولا اختصاص كل من المختلفات
يتعلق بالحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل
بعلل مختلفه قوله والاصول في الاصل معلوله اي قابله للتعليل اختلف القائلون تقسيم اربع مقالات
بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنه فقال بعضهم هي غير معلوله في الاصل الا
اذا قام الدليل على البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلوله بكل وصف
يصلح لاضافه الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع في البعض فيمتنع التعليل
بالجمع ويقتصر على ما عدا محل المانع وقال بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي
معلوله اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تمييزه من بين سائر
الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا والشافعي وقال بعضهم
هي معلوله في الاصل ولكن لابد من دلاله تميز الموثر من بين سائر الاوصاف ولابد الوصف مع
قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامه الدليل على ان النص الذي يريد
تعليله في الحال معلول وهو مذهب القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الايمه
كذا في الميزان والعله في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي يتعلق به حكم النص عند في
النقويم ثم احتج اهل المقاله الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغه ولا
يدل النص على المعنى الشرعي لغه ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغه وبالتعليل
يتغير ذلك وينتقل الحكم الى المعنى الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزله المجاز من
الحقيقه فلا يجوز ترك الحقيقه الا بدليل الا يرى ان الاوصاف متعارضه يعني يقتضي
كل وصف غير ما يقتضيه الاخر والتعليل بجميع الاوصاف بان تجعل الكل علة
واحده غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب

انسداد

انسداد باب القياس او بان تجعل كل واحده علة على حده غير ممكن ايضا لافضايه
الى التناقض وبكل وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العلة ويحتمل ان لا
يكون والمحتمل لا يكون حجه لان الحجه لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو
الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فح يجوز ولان الحكم ظهر عقيب كل
الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل
والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علته بالنص والاجماع واحتج اهل
المقاله الثانيه بان الشارع لما جعل القياس حجه ولا يصير القياس حجه الا
بان تجعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان الدلايل
الداله على حجية القياس لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن
بجميع الاوصاف لانسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهاله ولعدم جواز الحكم مع
الترجيح بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحه فصلح اثبات الحكم بكل وصف الا بمانع
بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا واما الجواب عن
قولهم التعليل بكل وصف محتمل والمحتمل لا يثبت الحجه ان يقول لما صار القياس
حجه شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن يبقى في احتمال انه غير مراد كل وصف مع
فلا يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقه ان نقول
اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل باق
بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقه بل فيه تقريره
باظهار المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج اهل المقاله الثالثه بان التعليل
لما ثبت اصلا بالدلايل الموجبه للقياس كما مر وصار التعليل اصلا في كل نص بطل
التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعديه مره وللحجر اخرى عند الشافعي
فانه جوز التعليل بعله قاصره والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس كما
بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وذكر شمس الايمه ان
الصحابه انما اختلفوا في الفرع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ
كل ادعى ان العله ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف
هو العله فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالفة للاجماع بل بواحد فلا بد

من دليل بغيره واحتج اهل المقاله الرابعه بان دليل التمييز شرط عندنا ايضًا علم
لكن عندنا دليل التمييز التاثير وعند الشافعي الاخاله كما سنبين ان شا الله تعالى — أن ص
لكن نحتاج قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على كون
النص الذي يريد تعليله معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل تعدي حكمه الى
غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدي الى مثقوب السرّة بالاجماع فيجوز
تعليله بعد بوصف قام دليل على كونه علة وهذا معنى قول الشيخ الا انه لابدّ
من دلالة التمييز ولا يمكن قيام الدليل على انه للحال شاهد اي معلول وذلك لان الاصل — قبل ذلك ص
في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من
النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعيّن من تلك
الجملة فلا يصح التمسك به والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر
يصلح حجة للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا
صالحًا للعمل وان لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب الحال فانه
صلح حجة دافعة لا ملزمة وبيانه ههنا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت
فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل
وقال انه ليس بمعلول فلا يصح منّا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل
بل لابد من اقامة الدليل على انه في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص نص
حكم التعيين بقوله عليه السلام يدًا بيد والتعيين من باب الاحتراز عن الربوا كحكم
المماثله يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا يرى ان تعيين احد البدلين شرط
في كل عقد احترازًا عن الدين بالدين وانه منهي لنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي
ووجب التعيين في البدل الاخر هنا لاشتراط المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة
عرفًا فالاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا يؤيده قوله عليه السلام انما الربوا — فيجب ص
في النسيئه وقد وجدنا حكم التعيين متعديا عنه عند الشافعي حتى شرط التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين
وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه — بعينها ص
باطل وان كان موصوفًا لان ترك التعيين في احد البدلين يفوّت المساواة في البد

باليد فقلت انه معلول بالاجماع **قوله** فشرطه ان لا يكون الاصل الى اخره لابدّ
من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر
الفقها والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه
متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص
عليه من نص او اجماع وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان
اطلاق الاصل على كل منها لابتنا حكم الفرع على الكل واما الفرع هو المحل المشبّه عند
الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى
لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالاصل — النص ص
في قوله ان لا يكون الاصل المثبت للحكم فمعنى الخصوص التفرد اي منفردًا بحكمه ليس
العامة لا يشاركه غيره لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس والباقي
بحكمه بمعنى مع وفي بنص اخر للسببيه والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى
الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم مختصًا مع حكمه وهو قبول شهادة
بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من
شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحله وهو خزيمة — من رجالكم ص
بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد
لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصًا به وان كان
المراد بمحل الحكم فمعنى الخصوص التفرد ايضًا والباقي بحكمه صلة الخصوص وفي
بنص اخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصًا بحكمه بسبب نص اخر
مثل خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين الايه وعلى هذا الوجه تدل عبارة التقويم ويجوز ان يكون
المراد من الخصوص خصوصًا للعموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع
عن القياس لان في الحاق الغير به ابطال كرامته سوا كان ذلك الغير مثله او
فوقه او دونه في الفضيله لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع عن القياس والنص
الاخر الدليل المخصّص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل
الحكم مع حكمه مخصوصا عن قاعده عامة كخزيمه وقصة خزيمه ان النبي عليه

السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن ثم جحد الاعرابي الثمن وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبره من اداء الثمن فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه قال العلامة مولانا الدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة للرسول عليه السلام بنا على ان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول اولى قوله وان لا يكون معدولا به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولا به عن القياس والضمير في به راجع الى الاصل وانما التعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه بابا معنى الفاعل اي وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مايلا بمعنى لا يكون على خلاف القياس لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الغير به ثم الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص من قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتدا ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى معدولا به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى خارجا عن القياس وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص او الاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوزا ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين فان المسح شرع لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازان وما لا يستر جميع القدم ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثنا عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة وياتي بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ما خالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس بقا الصوم مع الاكل ناسيا لان القياس يوجب ان يفسد صومه لان الاكل

يضاد الصوم والشي لا يبقى مع ضده لان النسيان لا يعدم الفعل كمن اتلف مال الانسان ناسيا او ترك ركنا من الصلوة ناسيا تفسد صلاته كما لو تركه ذاكرا الا ان كون النسيان غير موثر في فساد الصوم ثبت بقوله عليه السلام للاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من الصوم النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما يدخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعي فانه عنده مخصوص بحديث الاعرابي والمخصوص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطي والمكره والنايم الذي صب الما في حلقه وعند بعض مشايخنا هو مخصوص بطريق الكرامة كخزيمة فلم يجز الحاق غيره به وكلاهما ليس بصحيح فان في تعليل النبي عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا في النص العام لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف بالاكل بل هو كافّ كما كان ولانه لو كان بطريق الكرامة لم يجز الحاق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق فعلم انه معدول عن القياس لا مخصوص فلا يجوز الحاق الخاطي والمكره والنايم به لان عذرهم دون عذر الناسي لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه من جهة العباد قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الى اخره الشرط الثالث تعدية حكم شرعي بغير تغيير الى فرع هو نظير الاصل في ذلك الفرع والضمير في بعينه عايد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بغير تغيير والضمير في نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره وصما الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا وانما شرط التعدي لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في محل قابل له والتسوية لا تتصور في شي واحد واما اشتراط ان يكون المتعدى حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصد به سفح الما دون الولد والواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا وبالزنا يجب الحد فكذا باللواطة فعلنا

الاسماء كلها توقيفيه قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شي
منها بالقياس ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى
لا تحقيق وصف فيه الا يرى انهم سموا الزجاج الذي تقر فيه المايعات قارورة لاجل
القرار ولا يسمون الكوز والحوض قاروره وان تقر فيه الما فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها
وتوقيف ولا مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم
الزنا للواطة اي لاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط
ان يكون حكم النص بعينه من غير تغيير له في الفرع بزياده وصف وسقوط لان المساواة
بين الفرع والاصل لا تتحقق مع التغيير والتعديه مع التغيير اثبات حكم اخر في الفرع
غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحه ظهار الذمي كما
ذهب اليه الشافعي حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم
وهو من اهل الكفاره لانه من اهل الاطعام والاعتاق فيصح ظهاره وبان لم يكن اهلا
للصوم لا يمتنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح مع هذا وقلنا
هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفاره ولا يمكن
اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفاره فلو صح ظهاره لثبت
به حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا
انه ليس من اهل الكفاره لان المقصود من الكفاره التطهير ولهذا ترجح فيها معنى
العباده حتى تتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير
ولا لاداء العبادة وكذلك يشترط المماثله بين الاصل والفرع لان القياس محاذاة بين
الشيئين في الحكم والعله وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلهذا لا يصح التعليل
لتعديه حكم الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره كما فعله الشافعي حيث قال ان
الناسي لما لم يقصد الفطر لم يجعل فعله فطرا فكذا الخاطي لم يقصد الفطر ولا الفعل وكذا
فلان لا يكون فعله فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان
بغير حق ينتقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما اضيف
فعله الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواه بين الناسي ~~بين الناسي~~ والخاطي
والخاطي والمكره في العذر وعلم الفصل لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع

له فيه

له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من
كل وجه فلم يصلح سببا للضمان في حقه لصدوره من جهته فجعل الركن قائما
باعتباره فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز ولهذا
تجب الدية والكفاره بقتل الخطا والاكراه حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهو معنى قول الشيخ لان عذرهما دون عذره
اي عذر الناسي فتعديه الحكم من الناسي اليهما تعديه الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا
وكذلك يشترط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص ان خالفه التعليل
لا يكون مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية
الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع
او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان وفقا
او مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون مؤكدا ومبينا للموجب النص
واختار مشايخ سمرقند ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة
وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل
الا يرى ان السلف رحمهم الله كثيرا ما تمسكوا بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد
فيه ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه قوله ولا يشترط الايمان اي لا يجوز
التعليل لشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
كما فعله الشافعي لانه تعديه الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل
البيان قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص
بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعارضه
وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع التي لا يوكل لحمها ملحقة بالخمس الفواسق حتى لو
قتل المحرم شيئا منها ابتدا لا يجب عليه شي كما في الخمس لان النبي عليه السلام استثنى
الخمس اذ من طبعهن الابتدا فكل ما يكون من طبعه الابتدا كان مستثنى من النص بمنزلة
الخمس وقلنا هذا التعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثنا باعتبار معنى الابتدا اخرج المستثنى
من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان فيه تغيير حكم النص المعلول وانه لا يجوز وكذلك
جوز شرط الخيار فوق ثلثه ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في

وهي الفارة والحية والعقرب والكلب العقور والحداة م

الى مدة النظر فيجب ان يكون مفوضًا الى الامام فيجوز فوق ثلثة ايام كما اجاز الثلثة ايام ومن هذا
القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام كذا ذكره شمس الائمة والحصر ايضا
عدم انحصار الحكم على الخمس والثلاث على تقدير التعليل وانما كان كذلك لان لو كان الحكم
في الفرع ثابتًا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان بعض مقادير الشرع لا يمنع الزيادة كما في
اقل الحيض وما ذكره فخر الاسلام من الامثلة في اصوله ليست بلازمة لان في جميعها حصل
تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل بعرفه العامل فيك تعدية حرمة
الربوا في الاشيا الاربعة بالقوت كما قال مالك رضي الله عنه من هذا القبيل لان فيه اعدام
الحكم في الملح وهو ليس بقوت قوله وانما خصصنا القليل الى اخره هذا جواب
عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما ذكر الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا فان النص يعم القليل
والكثير لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير
الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل ولو
علقتم بها لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغييرا الموجب للعلل
لا تعدية لحكمه فقال في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثنا لا بالتعليل
وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى مع
تحقيقا للاستثنا فانه لا يبيع الا في الجنس من حيث الحقيقة ولهذا قال محمد في الجامع
ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان صبي او فيها م
امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه
حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما
نحن بصدده استثنى الحال بقوله الا سوا بسوا اذ المراد منه حال تساويهما في
الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثنا الحال من الاعيان لا يصح بطريق
الحقيقة وان كان يصح المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل فان بطريق م
ان الاستثنا لم يقع عما تناوله اللفظ ظاهرا بل عما تضمن اللفظ من احوال
البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام
حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه

ولن تثبت

ولن تثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل عبارة م
بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين على الاخر كيلا والمجازفة عن عدم العلم بالمساواة
والمفاضلة فكان آخر الكلام دليلا على انا وله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص
ايضا حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منصوب على الحال او خبر
صار لا بواسطة التعليل يعني حصل التغيير بدلالة النص وهو ان القليل ليس بمراد لا بتعليلنا
بالكيل حتى لا يجري الربوا فيما دون الكيل موافق له لا ان التغيير حصل بالتعليل قوله
وانما سقط حق الفقير الى اخره هذا جواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قال هو م
الشافعي ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لانه تعالى اوجب
الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام في خمس من الابل شاة وامثاله
فصار كانه قال ان الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة له كالدار المشفوعة
للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد
وقد اسقطتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات
فكان هذا تغييرا الموجب لا تعدية لحكمه فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله انما
سقط حق الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل اي سقط حقه في الصورة باذن الله
تعالى بالنص لا بالتعليل واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السوال طريقين احدهما
انا ما ابطلنا الحق للمستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما
حقه في ماليتها فانه عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله عليه السلام في خمس
من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل توجد ماليتها فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها
فكني بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا ترى
انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع فلو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما
لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه اكثر المحققين
من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة حتى يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما
حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة
ولما حل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد
وجوبها بغير اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلوة ولا يجوز

اذ يجب للعباد ثم جعلا نه يودي الي الاشتراك وهو ربا في معني العباده ثم حق الله تعالي
ما انكان لا يقبل التغيير بحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه من الحكم
الثابت باقتضا النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالي وعد ارزاق العباد بقوله تعالي وما من
دابة في الارض الا علي الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنيا بالنصوص (منه)
الموجبه للزكوه ثم امر الاغنيا بصرف هذا الحق الي الفقرا ايفا الرزق الموعود لهم وحكم
في مطلق المال لا في المعين لان حوايجهم مختلفه كثيره ولا تندفع الا بمطلق المال ولا (العين)
تحصل بمال معين فكان الامر بصرف هذا المال المسمي اليهم مع اختصاصهم في مطلق
المال دليلا علي اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياه بجوايز مختلفه
ثم امر بعض وكلايه بانجازها من مال معين له يكون اذنا باستبدال هذا المعين (ذلكم)
وهذا معني قول الشيخ ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمي الي اخره وانما يجوز
اداء العين الشاه بالاجماع باعتبار انها مال متقوم مطلق لا باعتبار انها مال
مقيد مسمي لان مطلق المال هو الموعود وبقبضه ما يحصل قبض ما هو حق الله تعالي
واذا ثبت انه عند اداء الشاه يصير موديا حق الله تعالي من حيث انها متقومة لا من
حيث انها شاه كانت الشاه وغيرها في ذلك سوا فاذا القيمة تجوز بطريق الدلاله كلا
في الطريقه التي عينه قوله وركنه ما جعل علما الي اخره اي ركن القياس (بتحريم الربا)
ما جعل علما اي الشي الذي جعل علما علي حكم النص وركن الشي جانبه الاقوي في اللغه
وفي عرف الفقها ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي ولما لم يكن للقياس قيام الا بالمعني
الذي هو مناط الحكم كان هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقه هو
الله تعالي والعلل امارات علي الاحكام فكان ذلك المعني معرفا للحكم وهو معني
العلم ثم هو علم علي الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف
اليه لا الحكم في الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو
علم علي الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف اليه عندهم قوله
مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون المعني الذي جعل علما من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا علي الكيل والجنس
او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق علي العجز عن التسليم لانه لما كان

مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة قوله وجعل
الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له وحكمه راجع الي النص وفي بوجوده (من الجواز والفساد والحل والحرمة مع)
راجع الي ما والبا للسببيه اي جعل الفرع نظيرا للنص اي المنصوص عليه في حكمه
بسبب وجود ذلك المعني في الفرع وقيل هو احتراز عن العله القاصره وذكر
بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما
حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف علي الجميع
الا ان الشيخ اكتفي بذكر الجامع اذ بحصوله تحصل الثلاثه الباقيه قوله
وهو جايز الي اخره اي المعني الجامع جاز ان يكون وصفا لازما كالثمنيه (علة مع)
التي جعلناها لوجوب الزكوه في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضه فقلنا تجب
الزكوه فيهما سوا كانت صاغت صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ لانها
انما تجب في غير المصوغ للثمنيه باصل الخلقه وهذه الصفه لا تبطل بصيرورته حليا
ومثل الطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه
غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله وعارضا
اي جاز ان يكون المعني وصفا عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضه وهي فاطمه بنت
حبيش توضاي وصلي وان قطر الدم علي الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة
عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار قوله واسما اي يجوز
ان يكون المعني اسما فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفه
نعلل الانتقاض الطهاره بالدم ليدل علي اعتبار النجاسه وبالانفجار ليدل علي الخروج
لتعلق الانتقاض بمجموع الوصفين قوله وجليا وخفيا اي يجوز ان يكون ذلك
الوصف جليا مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسه في الهره او سواكن البيوت
وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشيا السته او المراد من الجلي المعني القياسي ومن
الخفي المعني الاستحساني قوله وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعني حكما من
احكام الشرع فانه عليه السلام علل قضا دين الله تعالي بقضا دين العباد في حديث (حيث السمع)
الخثعميه ارايت لو كان علي ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين
الله احق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمه وذلك شرعي لا حسي وقال

بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما
علي الحكم الذي جعل علة معلولاً لزم تخلف حكم العلة عنها فلا يصح علة وكذا ان كان
متاخراً لان المتاخر لا يكون علة وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للاخر اولي
من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من حديث الخثعمية **قوله** وفرداً وعدداً
اي يجوز ان يكون المعني فرداً مثل تعليلنا الربوا النسيه بالجنس او الكيل ويجوز ان يكون عدداً
كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة
حيث اعتبر الشيئين اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا **قوله** ويجوز ان يكون
في النص وغيره اي يجوز ان يكون المعني في النص المعلل به كالطواف والطعم فانهما
مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون ثابتاً في غير المنصوص عليه ولكنه من ضرورته نحو
ما روي انه عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة
معلوله باعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معني
في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضي عاقداً والاعدام
صفته فكان ثابتاً باقتضاء النص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل يصح علي مذهب
الشافعي حتي يعديه من المؤجل الي الحال اما عندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائماً
بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط اعتباراً بالعلل العقلية كالحركة علة
لصيرورة الذات متحركاً ويستحيل ان تكون الحركة في محل علة لتحرك ذات اخري
فكذا في الشرعيه وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها
علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص
محتاجاً علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علل الشرع
امارات ودلالات علي الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل
وجود الصانع **قوله** ودلالة كون الوصف علة صلاحه الي اخره اعلم انه
لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص
عليه فيؤدي الي سد باب القياس واتفقوا ايضاً علي عدم جواز التعليل بكل واحد
من الاوصاف لانه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضاً علي انه لا يجوز

التعليل

التعليل باي وصف شاء من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم
النص يصلح دليلاً علي العلة بلا خلاف سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله تعالي
اقم الصلوة لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والاشارة كقوله عليه السلام
من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهي رسول الله صلي الله عليه وسلم فسجد وزنا
ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلاً عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا
فيما يصلح دليلاً عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف
من غير ان يعقل فيه تاثير لان ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز
التعليل بكل وصف الا انه اذا لم يكن مطرداً دل علي عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف
الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز علي صاحب الشرع ولان العلل امارات
والموجب في الحقيقة هو الله تعالي فلم يشترط ان تكون معقولة المعني بل يشترط ان
تتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما
حصل حصل العلم او الظن عادة لان المدار علة الدائر وقال جمهور الفقهاء من السلف   عادة ان
والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة
يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معني يعقل وهو ان يكون الوصف صالحاً
للحكم ثم يكون معدلاً والمراد بصلاحه ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم غير ناب
عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين الي اباء الاخر لانه يناسبه لا الي الاسلام
لانه ناب عنه اذ الاسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهو المراد من قول الشيخ
وهو ان يكون علي موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلي الله عليه وسلم وعن السلف
فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير نابية واختلفوا في تفسير
العدالة فعندنا عدالته بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم
في موضع اخر نصاً واجماعاً وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلاً اي موقعاً
في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك علي الاصول بطريق الاحتياط لا الوجوب ليتحقق
سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر مما لا يعلم بطريق الحس ولا يوجبه العقل
ايضاً لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فيجب الرجوع
الي شهادة القلب فاذا اخال في القلب اثر القبول كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت

القبله ولم يبق عليها دليل وجب الرجوع الى شهاده القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط
كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هنا العرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعرض ثم
بعد اصل الاهليه ما يبطل الشهادة من فسق او غيره واما الوصف لا يحتمل مثله فتثبت
الصلاحيه عندهم بالملايمه على ما بينا والعداله بالاخاله وقال بعضهم عداله بالعرض حتى
اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان عدالة الشاهد
تثبت بالعرض على المزكين فاذا عرضت فلم تجرحه المزكي يجب العمل به وادنى ذلك اصلان
اذ لا نهايه للاعلى ثم معنى العرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم
عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول لصحته وصار حجه وقال صاحب القواطع
مثال شهاده الاصول قولنا لا تجب الزكوه في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول
شاهده لهذه العله لانها مبنيه على التسويه بين الذكور والاناث في الوجوب وعدمه ونحن
نقول انا نحتاج الى اثبات صحه عليه ما لا نحس ولا نعاين وهو الوصف وما لا نحس فانما
يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن
محظور دينه ونستدل به على منعه من الكذب ايضا لانه محظور دينه وكذلك نعرف
الصانع جل جلاله بآثار صنعه كما اشار اليه في آيات كثيره واما الاخاله فهي مجرد الظن
والظن لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس
لانا نقول المعتبر هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن
ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح
للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجه على الغير كالتحري
لان مبنى ادله الشرع على الظهور حتى يقف عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير
صاحبه ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضه لان للخصم ان يقول خال في قلبي انه فاسد
وخال ان على صحيحه وهذه معارضه لازمه لا تندفع بوجه واذا لم ينفك عن المعارضه
لم يكن حجه اذ المعارضه لا تجوز في الحجج الشرعيه لكونها امارة الجهل وكذا العرض على
الاصول لا يصلح دليلا لانه عباره عن عموم شهاده هذا الوصف في الاصول فيحصل به كثره
النظاير وبكثره النظاير لا تحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم امثاله لا يظهر به البيه
عدالته وقولهم فايده العرض معرفه عدم ما ينقض الوصف ويعارضه غير مسلم لانها

انما يحصل اذا كان الاصول محصوره ولم يبق شكل ... فهو بين الشاهد والوصف
بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهليه ما يبطل الشهاده بالفسق بخلاف الوصف لان
الوصف بعد كونه ملايما يبقى الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يبعث
علة بذاته بل بجعل الشرع كالاعيان سيما مع صلاحيته علة للاقطار لم يجعل علة له
قوله كتعليلنا بالصغر الى آخره هذا نظير التعليل بوصف لا يعرف اثره ان ولاية
الانكاح في النساء تثبت عند رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي
على البكاره فعنده للاب ان يزوج البكر البالغه كرها لوجود البكاره كالبكر الصغيره
وعندنا ليس له ذلك لعوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيره بلا
رضاها لعوات البكاره كالثيب الكبيره وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف
الصغر ملايم لان الصغر موثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على
وجه النظر للمولى عليهما باعتبار عجزهما عن مباشرة النكاح بنفسهما مع حاجتهما الى مقصودها
كالنفقه تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولايه
بالصغر تعليلا بوصف ملايم وموثر ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولايه المال بالاجماع
واما لم يكن للبكاره والثيابه اثر في ذلك فهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا الى آخره
والمناكح جمع منكح اسم الزمان والمكان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح
او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجي المصدر على وزن المفعول
قياس في المزيد وعن الميداني ان المناكح جمع منكوحه والقياس المناكيح فحذفت اليا
تخفيفا اي الصغر موثر في ولايه انكاح المنكوحات قوله تاثير الطواف اي
مثل تاثير الطواف في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سؤر الهره بعلة الطواف
في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث فان الطواف موجب للضروره وهي
تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضروره موثره في التخفيف وسقوط الحظر بالنص
مثل قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة فمن اضطر غير باغ
الآية فيثبت ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع قوله دون الاطراد
هذا رد لمذهب اهل الطرد وقد بينا فساد هذا المذهب قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا
اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع

بالصغر
الفعل

باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان
الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود
الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم وجودا وعدما والنص قائم في الحالين
ولا حكم له اي حال وجود الوصف وعدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف يجعل
اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساده قوله ومن جنسه التعليل بالنفي اي
ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي وهذا وغيره من حيث ان كل واحد منهما احتجاج
بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجود وصف اخر يثبت الحكم به لجواز ان يثبت
الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود بوجه
آخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا
يصلح علة للاثر ولان العدم لا يكون على حال الا من الوجود ووجود وصف لا يمنع
وجود وصف اخر يثبت الحكم به فكيف يمنع العدم كقول الشافعي اي التعليل بالنفي
مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فاشبه الحدود
فلا ينعقد بشهادة النساء كالحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه
ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم فلا يعتق كابن العم قوله الا ان يكون
سببا معينا استثناء من قوله ومن جنسه التعليل بالنفي من حيث المعنى اي التعليل
بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا فح يصلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال
انكم قد عللتم بالنفي في مواضع مثل قول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه ليس بمضمون
لانه لم يغصب وهذا لان لضمان الغصب سببا واحدا وهو الغصب فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم الضمان قوله والاحتجاج باستصحاب الحال اي ومن
جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة
يقال استصحبت الكتاب وغيره وكل شيء لازم غيره فقد استصحبه ويسمى هذا

النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل
الحال مصاحبا له وفي الشرع هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان
ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله
محتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك ثم اعلم ان استصحاب حكم عقلي واستصحاب حكم شرعي
ثبت تأبيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا ونفي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل
لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب
اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب
الشافعي والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة
في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه
ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد
والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا
للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع فيجب العمل به في حق نفسه
ولا يصلح الاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله
عليه السلام ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف حتى يسمع
صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع
وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه
وضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح
ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب وبالمعقول وهو ان الحكم
متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد
المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد آخر مثله بلا ترجيح
ويكون حجة على الخصم واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي
ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد
ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه
الثبوت لا غير وقالوا ان الدليل المثبت للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب

البقا حتي صح الافنا بعد الايجاد ولو كان موجبًا للبقا لما تصور الافنا بعد الايجاد
لاستحالة الفنا مع المبقي فعلم ان البقا كان بنا على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح
حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل فلم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس
في وسعه ورا ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره
واما الجواب عما استدل الخصم من المسايل وهي مسلة النكاح والوضو والحدث فليس
مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاوه بالدليل لان دليل الشرع بعد وفاة النبي
عليه السلام لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضو طهارة مؤبدة بدليل انه لا يصح
توقيت هذه الاحكام صريحًا فانه لو قال تزوجت على ان يثبت الحل الي مدة كذا او
توضات على ان تثبت الطهارة الي وقت كذا لا يصح بل يفسد العقد والشروط ولو لم
تكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل
السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث
للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد فكان بقاوها بالدليل لا بالاستصحا
فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم بين الشيخ مسلة تخرج على القول
فقال حتي قلنا في الشقص من الدار اذا بيع فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ان
يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع كان القول للمشتري حتي ان الشفيع ما
لم يقم بينة على انها في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد صح
دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير والالزام
ان يقيم بينة انه ملكه وان يده يد ملك لان التمسك بالاصل حجة للدفع جميعًا عنده
وانما وضع المسلة في الشقص احترازًا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست
ثابتة عنده والشقص الجزو النصيب قوله لان المثبت ليس بمبق اي الدليل
المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقايه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحا
من جنس ما لا يصلح دليلا قوله وذلك في كل حكم اي الاستصحاب او الاحتجاج
به انما يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب
حال البقا مصلحًا للثبوت موجبًا اي ملزمًا يصح الاحتجاج به على الخصم عنده على ذلك اي جعل حال البقا صح
ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قوله والاحتجاج

يتعارض الاشباه هذا عطف على قوله والاحتجاج باستصحاب الحال يعني كلا
الاحتجاجين جنس من الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه هو ابقا الحكم الاصلي
في المتنازع فيه بنا على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد
ايضًا لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس
بفرض في الوضو لان من الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله عليه السلام ليس
فيما زاد على الخمس شي الي التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كما في قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الي الليل ثم لهذه الغاية وهي قوله تعالى الي المرافق شبه بكل واحد
من القسمين لدخول حرف الغاية عليهما فلشبهها بالقسم الاول تدخل ولشبهها بالقسم
الثاني لا تدخل وليس احد الشبهين اولى من الآخر ولم يكن الغسل واجبًا فلم يجب بالشك
قوله وهذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعى من
ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه
قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم ايضًا صح
دخول بعضها فيه قلنا نقول له انعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين لو لا فان
قال اعلم قلنا اذًا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد
اقر بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في
الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف
وترك العمل الي احدهما ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كما
في التقويم والميزان وغيرهما وفيه بحث اذ للخصم ان يقول قام دليل يرجح عدم
الدخول ههنا وهو ان الاصل عدم الوجوب قوله والاحتجاج بما لا يستقل
الواخره اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضًا الاحتجاج بالوصف الذي لا
يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الي انضمام وصف اخر اليه يقع الفرق به بين
المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مسلة مس
الذكر انه حدث ناقض للوضو لانه مس الفرج فكان حدثًا كما اذا مسه وهو يبول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو البول وبه يقع الفرق بين
الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل الا ظاهرًا لانه ليس

علي موافقه تعليلات السلف ولا بالمنا الا انه لا تاثير لمس الفرج في نقض الطهاره كما اشار
اليه عمر رضي الله عنه بقوله لا ابالي أمسست ذكري ام انفي ولا رجوعا الي اصل مجمع
عليه مع ان الفرق وقع بالوصف الزايد بينهما باعتبار انه علة للانتقاض ولم يوجد ذلك في
الفرع ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل
قوله والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد ايضا مثل تعليل
اصحاب الشافعي لبطلان الحاله بانه عقد لا يصح من التكفير فكان فاسدا كالكتابه
بالخمر وهذا تعليل فاسد لانه تعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابه لا تمنع
جواز الاعتاق عن الكفاره عندنا حالة كانت او موجلة ويلزم عليه اقامه الدليل علي
ان الكتابه الصحيحه تمنع جواز الاعتاق عن الكفاره ليصح له الاستدلال بجواز
الاعتاق عن الكفاره علي فساد الكتابه فقبل اقامة الدليل والالزام علي الخصم كان
الاستدلال به فاسدا قوله والاحتجاج بما لا يشك في فساده اي هذا الاحتجاج
من جنس الاطراد ايضا وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي ان الثلث ناقص العدد عن
السبع فلا يجوز به الصلوه كما دون الايه وذكر في المحصول ان قراه الفاتحه ركن للامام
وللقوم وللمنفرد حتي قالوا ان علي العاجز عن الفاتحه ان يقرا سبع ايات من القران
متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القران يسبح ويهلل بعدد الفاتحه
وهذا مما لا يخفي فساده علي من له ادني فطانه قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا
النوع وساير انواع اقيسة الطرديه الفاسده وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع
الوقت العزيز ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم الفتاوي ومناط شرايع
هذا الدين الرفيع بل هو مضلة للمستبد بن عن سبيل الرشد ومسالك الحق وزلة في الدين
وضلة في العقل والله العاصم عنه قوله والاحتجاج بلا دليل اي هذا الاحتجاج
من جنس الاطراد ايضا وهو حجه للنافي عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا
ادعي حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي
اذ النفي عباره عن العدم والعدم ليس بشي ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج
الي الدليل لا النافي ولانه متمسك بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله تعالي وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصاري تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم احتج علي

اليهود

على مس الذكر صح

الكتابة صح

حمله صح

المسلمين

اليهود الذين نفوا دخول الجنه واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها امر نبيه بطلب
الحجه والبرهان علي النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع كالاثبات فان
انتفا وجوب صوم ستة من شوال وصلاة الضحي كوجوب صوم رمضان وصلاة الظهر
والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعي حكما من اثباتا ونفيا فعليه اقامه الدليل ولان دليل
لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل ونفي الشي لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشي فان قيل لا
دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاوه دليلا علي النفي ضرورة لانه لا واسطه بين النفي
والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادله فاما من لا علم له
بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من
صاحب الشرع بقوله تعالي قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فتمسكه
بعدم الدليل الموجب للحرمه علي الذين كانوا يثبتون في السايبه والوصيله والبحيره
والحامي دليل قاطع علي عدم الحرمه اذ لا يجري عليه السهو والعجز بخلاف البشر
فان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعي علم كل شي فهو سفيه او
مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر احد علي هذه الدعوي مع قوله تعالي وما اوتيتم
من العلم الا قليلا كذا ذكر في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الي
التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالي ذم
الكفره علي ذلك بقوله انا وجدنا اباءنا علي امة الايه واتباع الامة صاحب الوحي
ورجوع العامي الي قول المفتي والقاضي الي قول العدول ليس من هذا القبيل لان التمييز
بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزه فوجب تصديقه وكذا قبول
الاجماع بقول الرسول ووجوب قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن
هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجه وقد قامت الحجه ههنا ونقول هذا في حق المجتهد
لانه لا يجوز له ان يقلد غيره ولا يقال قد قال ابو حنيفه لا خمس في العنبر لانه
لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل لانا نقول قد ذكر انه بمنزله السمك
والسمك بمنزله الماء ولا خمس في الماء وهو اشاره الي معني موثر يعني ان القياس
ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويناه ايدينا قهرا
وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره علي

الأمر

بعلم

يوجب

ذلك الموضع والقياس ان لا تجب في شي وانما تجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد
اثر فيه بخلاف القياس ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس **قوله**
وجملة ما يعلل له اربعة الى اخره هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ عن بيان شرطه
وركنه شرع في بيان حكمه فقال وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله
اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم
او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
باوصاف معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع
نسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا
للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نقيسه بالراي ايضا وانما يكون الجنس
بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه كما بيناه ثبت
باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا تحريم الربوا
حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا
والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان
من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب ظنهما انهما تستويان لا يجوز لاحتمال الفضل
ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد
وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة
وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع
العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله تعالى ولما وجدنا شبهة
الفضل في النسيئة لابد من ان يضاف الى سبب وقد وجدت شبهة العلة وهي القدر
والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا
بشبهة العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ فالجنسية لحرمة النسا
قوله وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب بدلا
اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتدا بل يستدل على اشتراطه وعدم
اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي القيد شرط لوجوب الزكوة
عندنا خلافا لمالك هو يحتج بالاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام

الخمس ح — انهام ح — لان العلة ح

في خمس

في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج بقوله عليه السلام ليس في الابل
الحوامل صدقة ليس في البقر المثيرة صدقة في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء
شرطا بهذه الاخبار **قوله** والشهود في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة
شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك بل الشرط عنده الاعلان فلا يجوز اثباته
بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود **قوله** وشرط العدالة
والذكورة فيهما اي في الشهود هذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي صفة العدالة
والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامراتين عنده وبشهادة الفساق
عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط
لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا
نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص **قوله** والبتيراء هذا
نظير الحكم الركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله مشروعة
حتى جوز الوتر بركعة فلا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها يتمسك
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة
ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر انه عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن
وبما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود رضه
ما اجزأت ركعة قط وهو نوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلوة فلو
كانت الركعة الواحدة صلاة لسقط في الفجر الشطر ايضا ولم يسقط علم انه غير مشروع
قوله وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب ام سنة بعد
اتفاقهم انه مشروع ولا مدخل للراي فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله انه واجب لقوله
عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة يصلونها الا وهي الوتر فحافظوا ولقوله عليه
السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم
الله انه سنة لقوله عليه السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى
اي الاضحية **قوله** والرابع تعدية الى اخره اي الرابع من جملة ما يعلل به تعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق
الراي فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الى اخره

وهو سنة عندهما

وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليه وتكون متقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم
القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف قلنا المراد من
كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها
للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس قوله والتعدية حكم لازم اي لازم
للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند
الشافعي يجوز ان يفيد التعليل ويكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعدية ويكون مقتصرا التعدية م
على محل النص فكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس لانه
يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وقيل
هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا
يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله قالت المجوزة ان صحة تعدية
العلة موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم
الدور وهو باطل ولان التعليل بالقاصرة صحيح بالاجماع وجب ان يكون موجبا باعتبار
الحجة فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجبت الحكم على العموم والا اوجبته على
الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة والتاثير او الاخالة او العرض
على الاصول لا يقتضي التعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه
ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة تكون عبثا وهذا لان فائدة
التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت
ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم
في غير الاصل لانه لا يفيد تعدية فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص
النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لا غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا
لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدي
لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فنقول
لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في
غير الاصل وح ينقطع الدور على انه وقف معية كتوقف الابن على الاب وعكسه فلا
يضر قوله والتعليل للاقسام الثلاثة الى اخره لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات

[illegible]

سببا او شرطا او حكما بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق
التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط من م
بطريق التعدية بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع
الى محل اخر قال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز والظنه مذهب العامة اصحابنا وقال جمهور
الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام حكم م
ذكر في اخر باب العلة في اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد لنفي الشريعة اصل
يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى انا اختلفنا في اشتراط قبض البدلين لبقاء
صحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراي لانا وجدنا لاثبات
القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم وشرط فاشترط م
الشافعي رحمه الله التقابض فيه لاتحاد الجنس او اختلافه وقال انهما مالان يجري فيهما الربوا
فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط القبض في المجلس لاتحاد
الجنس او اختلافه لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس كما في بيع
الثوب او الطعام بالدراهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام
الثلاثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية وان كان تابع فخر الاسلام
والا فالمراد منه التعليل مطلقا وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب
الشرع بالراي ولا يجوز ذلك اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب
لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بمنزلة اثبات اصل السبب فكان في ذلك نصب الشرع
ايضا بالراي واما في اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان
ثابتا قبل الشرط وبعدما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبله فكان
في اثباته رفعا ونسخا للحكم وكذا في اثبات وصفه لان وصفه بمنزلته وكذا لاثبات
الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء ووجه قول من انكر اثبات الاسباب والشروط
بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة الاصل م
على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف
مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب
للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند

الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه
بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق واحتج من جوز اثباتهما بالقياس اذا
كان له اصل بان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في
فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى
لقوله فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية
الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك للمعنى موجب
لسببيته لا للحد **قوله** والاستحسان الى اخره ولما كان الاصل الرابع على
وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيان الاستحسان وهو
في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشي حسنا واعتقاده حسنا وفي الشريعة
اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس
بدليل اخر وهو على انواع فقد يكون بالاثر كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم
المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع مثل
الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا ان يخرز له خفا مثلا بكذا ويبين
صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن فانه يجوز والقياس يقتضي عدم — اولا يسلم ح
جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون
بالضرورة مثل تطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشيا
لانه لا يمكن صب الما على الحوض والبير ليتطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الما فلا يزال
يعود وهو نجس وكذا الما يتنجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة
لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا — وللضرورة ح
والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما في سور سباع الطير فانه في
القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا
كسور سباع البهايم وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس العين
بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده وعظمه ولو كان
نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسور سباع البهايم انما كان نجسا

انها تاكل بلسانها وهو يختلط لعابها بالما ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في
سباع الطير لانها تاخذ الما بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميتة طاهر
وعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالما فلا يتنجس الما **قوله** ولما صارت العلة
الى اخره ولما بين انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس
فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه
قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر
بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة
قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى
باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا
لقوة الاثر من حيث الدوام والصفا وضعف الدنيا من حيث الكدورة والفناء
ومثال تقديم الاستحسان على القياس سور سباع الطير فانه في القياس نجس
وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح القياس الذي قوي اثره الباطن على
الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده **قوله** كما لو تلا اية السجدة
اذا قرا اية السجدة في الصلوة فان كانت في اخر السورة ان شا ركع بها وان
شا سجد غير ان الركوع يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط السورة
ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي وان ركع في موضع السجدة لاجزاه وان ختم
السجدة ثم ركع لم تجزه نواها او لم ينو بها لانها صارت دينا فلا تتادى بالركوع ولا
بالسجدة الصلاتية كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد ان يقيم الركوع مقام السجدة
على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ ولا يجزيه في الاستحسان فوجه القياس ان الركوع
والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله
تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود
دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود فهذا قياس
ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لظاهر
الشبه ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا والركوع

اجمعوا ان سجدة التلاوة تتادى بسجدة الصلاة بلا نية واختلفوا في الركوع والنية ان الركوع في الصلاة انما ينوب من سجدة التلاوة بشرطين احدهما النية والثاني لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث ايات ح

غيره حقيقةً الا يرى ان الركوع في الصلاه لا ينوب عن السجده فيهما فلان لا ينوب
عن سجده التلاوه كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلاه اظهر من
القرب بين الركوع وسجده التلاوه فهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره
فيفسد به وجه القياس بمقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن
الذي يتضمن فساد الاستحسان وبيان اثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوه
لم يشرع قربه مقصوده بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر وكما لا
تلتزم الطهاره به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعًا ليحصل به مخالفة المشركين
الذين امتنعوا عن السجود استنكارًا والاقتدا بالمقربين الذين بادروا الى السجود — استكبارا
تقربًا وافتخارًا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود والركوع في
الصلاه يعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه
السجود به بخلاف سجود الصلاه حيث لا يجوز اقامه الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك على الارض فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه
والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقه اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
العمل بالحقيقه مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود في
قوله قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشاره الى رد قول
من طعن على ابي حنيفه واصحابه رحمهم الله وقال حجج الشرع الكتاب والسنه
والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف به احد من جمله
الشرع سوى ابي حنيفه انه من دلايل الشرع وهو قول بالتشهي ونقل عن الشافعي
رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ رحمه الله الاستحسان
الذي ذكرناه دفعًا لهذا الطعن يعني الاستحسان نوع من القياس لا انه قسم خامس
كما زعمتم ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
خلافًا وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضروره فقال ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانه حكم القياس التعديه وهذا القسم

وان اخ

١٤٧ وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسًا فيصح تعديته بخلاف
الاقسام الاخر لانها غير معلوله بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعديه
ثم بين مثالًا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن
لا يوجب يمين البايع قياسًا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئًا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة
الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلفه على
الباقي كما في ساير الخصومات وفي الاستحسان تجب اليمين على البايع ايضًا لان
المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكر التسليم عند
احضار ما اقر به وهذا الحكم تعدى الى الوارثين اي وجوب التحالف قبل القبض
حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف فيهما
بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم
مقام المورث في حقوق العقد والاجاره اي تعدى وجوب التحالف الى الاجاره
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجره قبل ان ياخذ القصار في
العمل تحالفا لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ
ليعود اليه راس ماله وعقد الاجاره محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن
ايضًا ان يجعل كل واحد منهما منكرًا ومدعيًا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف
بينهما **قوله** فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض
المبيع فلم يوجب يمين البايع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البايع شيئًا اذ المبيع
مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفه وابي يوسف
فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين والاجاره والاثر هو قوله عليه
السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا وعند محمد
يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد
منهما يدعي عقدًا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل
القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدًا اخر فان العقد لا
يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين

يصير بالغ عند حط الثمن **قوله** وشرط الاجتهاد الى اخره لما فرغ الشيخ
من بيان القياس وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا
بد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد كذا وانما لم يبين نفس
الاجتهاد لشهرته بين الفقها وفي اللغه هو بذل المجهود لنيل المقصود وقيل في
الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الداله عليها
وقيل هو طلب الصواب بالاماره عليه **قوله** ان تحوي اي يجمع علم الكتاب
بمعانيه اي مع معانيه لغةً وشرعًا ووجوهه التي قلنا اي اقسامه التي قلنا في اول
الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر وقيل
لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب ان
يحفظ ما اختص بالاحكام لا غيره وعلم السنه بطرقها اي مع طرقها من التواتر
والشهره والاحاد ويجب ان يعرف نفس الخبر ايضًا انه روي بلفظ الرسول او
نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغةً وشرعًا مثل الخاص والعام وساير الاقسام
المذكوره في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا
بالمدارك المثمره للاحكام وان يعرف كيفيه الاستثمار والثاني ان يكون عدلا
مجتنبًا عن المعاصي وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمره اربعه
الكتاب والسنه والاجماع والعقل ولا يشترط معرفه جميع الكتاب بل معرفه
ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسماية اية ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان
يكون عالما بمواقعها بطلبها وقت الحاجه وكذا لا يشترط معرفه جميع السنه بل
ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخره ولا يلزم حفظها
بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح بجميع احاديث الاحكام كالصحيح للبخاري
او لمسلم وغيرهما واما الاجماع فينبغي ان يتميز مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع
كما يجب معرفه النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع
الاجماع والخلاف بل كل مسله يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليس بخلاف الاجماع
قوله وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرايطه كما ذكرنا وذكر الكرخي
وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم

اللغة

اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازمًا باعتقاده
الاسلام تقليدًا لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعيه على الاحكام **قوله**
وحكمه الاصابه بغالب الراي اي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد
يخطي ويصيب وقالت المعتزله كل مجتهد مصيب والحاصل ان الحق في موضع الخلاف
اي المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحد او متعدد فعندنا واحد
وعند المعتزله متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعيه لا في العقليه الا على
قول ابي الحسين العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في
مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمسئله خلق القران واراد به نفي الاثم والخروج
عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الاعلى قول
بعضهم والى مذهب المعتزله مال عامة الاشعريه والقاضي الباقلاني والغزالي
والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم
فقال بعضهم استوت الحقوق وقال عامتهم واحد من الجملة احق وهو مروي عن
الشافعي ثم احتج من قال بالحقوق بان المجتهد كلف الفتوى بغالب الراي
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فكان ذلك تكليفًا باصابه الحق اذ ليس
بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد
مصيبًا والا يلزم من التكليف بالاصابه تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبله
فانه جهة واحده عند علم الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى
ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاتهم صلوتهم وجاز تعدد الحقوق في
اناس مختلفين في حق بعضهم حظر وفي حق بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل
واحد منهم ما لزم الاخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه ومن سوى بين
الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يفصل فلا يثبت رجحان البعض على البعض
بلا مرجح ومن جعل الواحد احق يقول بانا لو سوينا بينهما لبطلت مراتب الفقهاء ولسا
المجتهد بحوة وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدًا الا انا تركنا القول به ضرورة
ان لا يصير المجتهد مكلفًا بما ليس في وسعه وهذه الضروره ترتفع باثبات نفس
الحقية لفتواه فيبقى الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهم لصاحبه

الحجة اذ لا مناظرة بين المقيم والمسافر في اعداد ركعات صلواتهما لثبوت الحقية
على السوا وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان
دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صاحب
الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت غنمه في حرثي فلم يبق منه شي فقال لك رقاب الغنم
وقد كانت قيمتهما مستويتين فقال سليمان غير هذا ارفق للفريقين يدفع الى اهل
الحرث الغنم فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم
حتى اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هولاء الى هولاء غنمهم وهولاء الى هولاء كرمهم
فقال داود عليهما السلام القضا ما قضيت والضمير في ففهمناها للحكومة او القضية
وكان ذلك باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولداود
الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم فايدة لان داود قد فهم ايضا
على ذلك التقدير وهذا في شريعتهم اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا في هذه الصوره
بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل
كان هذا صلحا وما فعله داود حكما وللخصم ان يقول يجوز ان يكون تخصيص
سليمان بالفهم باصابة الحق ولا يلزم منه ان يكون واحدا وما روي عن النبي عليه
السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد فيه
دليل على ان في الاجتهاد صوابا وخطا وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة
وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه رايي فان يكن
صوابا فمن الله تعالى وان يكن خطا فمني ومن الشيطان وهذا معنى قول الشيخ والحق
في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيما لنا
اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم
على بعض في التخطيه فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا
واما الجواب عن قولهم لا بد في الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف
من غير تعدد الحقوق لانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا الا
للاصابة فان اصابوا ما عند الله تعالى اجروا وان اخطاوا عذروا واجروا
على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم الحق فلم يلزم

داود عليه السلام

الحق

من هذا تكليف ما ليس في الوسع كمن امر جماعة بطلب فرس ضل عنه فخرج كل
واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا
للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتدا وانتهاء والباقون مصيبون ابتدا قوله
ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتدا اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه
اجتهاده عند البعض وهو مختار ابي بكر الاصم واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه
الله حتى لا يصح عمله به وينقض قضا القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم والمختار انه مصيب
ابتدا اي في حق العمل مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن
ابي حنيفة فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله
تعالى واحد ويتصل بهذا اجتهاد غير النبي في زمن النبي عليه السلام فقيل لا يجوز
لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع
اليه والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ
رضي الله عنه والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرته عليه السلام قبل الاذن صريحا
قوله ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة الى اخره عبارة عن تخلف الحكم
في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع لا خلاف ان العلة متى ورد عليها
نقض تبطل وهو التخلف لا لمانع لان المنتقض لا يصلح علة واختلفوا في تخصيص
العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص والرازي يجوز تخصيص
العلة المستنبطة وهو مذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء
النهر غير ابي زيد لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي وهذا الخلاف في العلة المستنبطة
فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف القايلون بعدم الجواز في المستنبطة منهم
من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوز بان العلة امارة على الحكم بجعل الشرع
فجاز ان يجعلها امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها
امارة كتخصيص العام لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل
الشرط غلبة وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط غلبة وجود الحكم عندها
كالغيم الرطب في الشتا امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض الاحايين ولا
يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى

الاجتهاد

تخصيص العلة

جعل الزنا والسرقة علتين للحد والقطع وقد يوجد زنى وسارق ولا يحد ولا يقطع
وما قال منكر التخصيص ان التخصيص نقض غلط لان النقض ابطال على سبيل المضادة
كنقض البناء والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم الا يرى ان التخصيص
جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان المعدول به عن القياس بالسنة او
الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع ولان المعلل ادعى
ان هذا الوصف علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم
لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة
فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فقد تناقض واحتج المنكر بان تجوا
يودي الى نسبة التناقض الى الشرع وذا لا يجوز بيانه ان من قال ان المؤثر في الحكم
هذا الوصف فقد بين ان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى
يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة على الحكم
شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل وامارة وهذا تناقض بخلاف النص
العام فانه بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسالة بناء
على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها
وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولان
تخصيص العلة يودي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره
بسلامته عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن [struck] لكل مجتهد اذا ورد عليه
نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده
عن الخطا والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض
وللخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد
قوله خص لمانع فاما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا
يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا ولئن كان
التخصيص بهذا الشرط موديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه
من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة موديا الى التصويب ايضا
لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها بدليل فهي عندكم صحيحة غير منتقضة

ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن
ننسبه الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان
يقول قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن
النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا
قوله وذلك ان يقول الى اخره بيان وتفسير للتخصيص واما قولهم ان العلة
امارة الى اخره فغير صحيح لانها امارة بشرط ان لا ينتقض كما انها امارة بشرط ان لا
يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب لانه لم يجعل امارة بشرط
ان لا يتخلف المطر عنه اصلا وكذا اعتبارهم بالعلة المنصوصة فان التخصيص فيها لا
يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة **قوله** وبيان ذلك اي بيان
الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بناء على عدم العلة في الصائم
النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان
صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا
التعليل ثم لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل
الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه
معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير
من له الحق فبقي معتبرا فيفوت ركن الصوم به **قوله** وبني على هذا تقسيم
الموانع اي بنى من اجاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي خمسة
بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال
بالمال فلم ينعقد البيع فيه لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فانه
يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان كان العقد تاما في حق
العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع
يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك للمشتري
ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة

بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضا ورضا وما نع بمنع لزوم الحكم
كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن
من الفسخ بدون الرضا او القضا لكن غير لازم حيث له ولاية الرد قوله والعلل
نوعان طردية ومؤثرة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه
ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طرديه ومؤثره
والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه عامه اهل النظر ذكر العلل
الطرديه ليتبين الاعتراضات الوارده عليهما وعلى كل قسم ضروب اي انواع من
الدفع اي من الاعتراضات اما وجه دفع العلل الطرديه فاربعه بالاستقرا احدها
القول بموجب العله وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السايل ما يثبته
المعلل بتعليله مع بقا الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلجي اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقا الخلاف احتاج الى معنى مؤثر
ضرورة وذلك كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النيه كالصلوة فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وان التعيين
واجب ايضا ولكن ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق تعيين ام
لا فعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع
لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعيه في هذا اليوم وعلم المزاحم صار الاطلاق النيه
فيه بمنزله التعيين لان التعيين ساقط فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه
يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وانا نجوزه بالا
النيه على انه تعيين وانما قدم القول بموجب العله لانه يرفع الخلاف عما اوجبته
علة المستدل فكان احق بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاقة حصول
المقصود اشتغال بما لا يعنيه قوله والممانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة
وهي امتناع السايل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظره لانها
وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعه في حقوق العباد فالمعلل يدعي
لزوم الحكم الذي رام اثباته على السايل والسايل منكر عليه فكان سبيله الانكار
فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضروره وهي تلجي اصحاب الطرد الى القول

بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامه دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر
اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطرديه
على اربعه اوجه احدها ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي
تدعيه علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بان يقول
بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية والثالث في نفس الحكم بان يقول
بعد تسليم صلاحه للعليه لا اسلم ان الحكم ثابت والرابع في نسبة الحكم الى
الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف
بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل الفرق
بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس
الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في
نسبة الحكم اليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول قول اصحاب
الشافعي رحمهم الله في كفاره الافطار في رمضان انها عقوبه متعلقه بالجماع
فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب
الكفاره في الفرع وهو الافطار متعلق عندنا اذا كمل جنايه لا بالجماع بدليل انه لو
جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه ومثال
الثاني قولنا في تعليل اصحاب الشافعي لاثبات ولايه الاب بوصف البكاره باعتبار انها
جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نسلم ان وصف البكاره صالح لهذا
الحكم وهو اثبات الولايه لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا
في تعليلهم في الاشيا السته بالطعم والثمنيه لاثبات شرط المماثله والتقابض فيهما اعتبارا
ان كل واحد من الوصفين لشده الحاجه اليه ينبي عن الخطر والعزة فيختص جواز
البيع فيها بزياده شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما
رتب عليه من الحكم لان التسهيل فيما يشتد اليه الحاجه الاطلاق بابلغ الوجوه
دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن
في الوضو فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنه في الغسل
بل السنه فيه التكميل بعد تمام الفرض لان السنه هي اكمال الفرض في محله من

يثبت م

بلغ

بالاثر

جنسه كاركان الصلاه الآن فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض
المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنه فيه لانه زيادة
على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا
في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضيه
كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عند العدم
البعضيه اذ العدم لا يصلح موجبا لشي بل لبعد القرابه وعدم المحرميه قوله
وفساد الوضع اي الثالث من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عباره عن
كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص واجماع في نقيض
الحكم وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئه الصالحة في ترتيب الحكم لاعتباره م
كتلقي التضييق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي
وبالعكس وهو فوق المناقضه في الدفع لان المناقضه خلل في مجلس يمكن
الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض او بزياده قيد يندفع به النقض
فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد
ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال الى علة اخرى وذلك مثل
تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقه باسلام احد الزوجين حيث قالوا
اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقه في غير المدخول بها
من غير توقف على القضا وعلى انقضا العده كرده احدهما وان كان بعد الدخو
يتوقف على انقضا العده وهذا التعليل فاسد وضعه لان الاختلاف انما ثبت في م
باسلام المسلم اذ هو الحادث فلو اثبتنا الفرقه لوجب اضافتها الى الاسلام
الذي حدث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق والاملاك لا مبطلا فكان الوصف نائيا عن الحكم قوله
والمناقضة اي الرابع من وجوه الدفع المناقضه وهي تخلف الحكم عن الوصف
المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العله وعند
من جوز تخلفه عن العله لا لمانع وهي تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان الطرد
لما انتقض بالنقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم وروده

نقضا

نقضا ولا يتحقق ذلك بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثالهما فيما علل
الشافعي في اشتراط النيه في الوضو بان الوضو والتيمم طهارتان للصلاه فكيف افترقا
في النيه اي لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب اي هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب
والبدن عن النجاسه الحقيقيه فانهما طهارتان مشروطتان للصلاه ولا يشترط
فيهما النيه فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض
ويقع به الفرق وهو ان الوضو تطهير حكمي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل
الغسل النجاسه والمحل الذي قام به النجاسه وهو المخرج لم يجب غسله واذا
ثبت انه حكمي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الاله وفي الوضو
في المحل فيشترط فيه النيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العباده لا تتادى بدون
النيه بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى لان المقصود فيه ازاله عين النجاسه
عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النيه وقلنا ان الما مطهر ومزيل بطبعه
لانه خلق طهورا قال الله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا والطهور هو الطاهر
في نفسه المطهر لغيره كما ذكره ثعلب من ايمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة
وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد واما
قوله هو تطهير حكمي فنقول التغير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسه
المطهر غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغير صفة المطهر فيبقى الما عاملا بطبعه على
ما كان والنيه تشترط للغسل القايم بالما لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل
هذا المحل مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النيه بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه
مع كون النجاسه في المحل غير معقول المعنى فيحتاج الى النيه ليطهر فعله على خلاف
طبعه ويصير مطهرا وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان
المزال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكميا فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النيه ولا
يقال المسح في الوضو مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسه لا في
ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النيه كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه
مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسرايه الحدث اليه كما في ساير
البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتدا تخفيفا وما

قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغني عن النيه قوله واما المؤثره الي اخره
اعلم ان العلل المؤثره دفعها يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعه
اوجه المناقضه وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثه عدمت العله فيها والمفارقه
بين الاصل والفرع بعله اخري تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضه فلا ترد
علي العلل المؤثره اذ التاثير لا يثبت الا بالكتاب والسنه او الاجماع وهذه الادله لا تحتمل
التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد
الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادله لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود
الحكم مع عدم العله فلا باس به اي لا يدل علي فساد العله لان الغرض بيان ان هذه
العله موجبه لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما
ثبوته بعله اخري فجايز لان التعليل لم يقع لابطال عله اخري ومع كونه ثابتا بها يجوز
ان يثبت بغيرها وحاصله يرجع الي ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل
مستقله جايز عند الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي والمعتزله وعليه يبتني اشتراط العكس
وهو انتفا الحكم عند انتفا العله لصحه العله فمن منع تعليله بعلتين لزمه القول باختصاص
العله واشتراط العكس فيكون عدم العله وقيام الحكم مفسدا للعلة ومن جوز تعليله
بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس ولا يلزم فساد العله واما المفارقه فقد
اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه
فقها وعليه اكثر فقها خراسان وغزنه وذهب المحققون من الفريقين الي انه اعتراض
فاسد لا تبطل به العله لوجوه ثلثه احدها ان السايل جاهل في موقف الانكار الي ان
يتبين له الحجة لا في موضع الدعوي فاذا ذكر في الاصل معني آخر انتصب مدعيا ولم
يبق سايلا فهذا تجاوز عن حده فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون
معلولا بعلتين ثم يتعدي الحكم الي بعض الفروع باحدي العلتين دون الاخري فان
في الفرع عدم الوصف الذي يروم به السايل الفرق ان سلم له انه عله لاثبات الحكم
في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الي الفرع بالوصف الذي يدعيه
انه عله فلم يبق لدعوي السايل اتصال بالمسئله فكان الاشتغال به عبثا والثالث
ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السايل بما ذكر من الفرق الا

والفرق بين العلل المؤثره والطرديه ان العلل المؤثره اذا كانت مؤثره في الواقع بان كان تاثيرها ثابتا بالكتاب والسنه او الاجماع في الواقع لا تحتمل المناقضه وفساد الوضع حقيقه بان تكون في نفسها متناقضه فاسده الوضع بخلاف ما اذا لم تكن مؤثره ويكون عليتها باعتبار ظاهر الطرد فانها قد ترد عليها المناقضه وفساد الوضع حقيقه بحيث لا يندفع عنها ويلزم انقطاع المعلل والتفصي عن النقض الوارد علي المؤثره يتحقق بان يبين المعلل امكان الجمع بين كون ما ذكره من الوصف عله للحكم الذي ادعاه ومؤثرا فيه وبين عدم ذلك الحكم في الصوره التي اوردت عليه عليه نقضا فانه متي ثبت امكان الجمع بينهما اندفع النقض لان حاصل النقض ان كون وصفه عله لذلك الحكم مع ثبوته في صوره النقض مع عدم عليه الوصف كما بينا فبان لا يستلزم عدم ذلك الحكم في صوره النقض عدم عليه الوصف فيكون ملزوما لنقيضه [illegible] من امكان الجمع بينهما اندفع ذلك [illegible]

ان اذا

ان اذا انعدم العله وعدم العله لا يصلح دليلا علي عدم الحكم عند مقابله
العدم يعني اذا لم يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم قال صدر الاسلام المفارقه
من افسد الاعتراضات وقال شمس الايمه المفارقه علي العلل المؤثره مجادله لا
فايده فيها في موضع النزاع لكنه اذا تصور مناقضة الضمير في لكنه للشان
اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري علي المؤثره يجب دفع ذلك النقض بوجوه
اربعه بخلاف العله الطرديه حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها
يبطلها حقيقه اذ الاطراد لا يبقي بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما نقول
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا
كالبول فيورد علي هذا ما اذا لم يسل نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله
في حدث السبيلين بلا خلاف فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول
لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الي ظاهر ولم يوجد
هذا المعني فيما اذا لم يسل لان النجاسه اذا لم تنتقل تجد في محلها فان تحت
كل جلده رطوبه وفي كل عرق دما والجلده ساتره لها فاذا زالت الجلده صار
ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم ندفعه ثانيا بدلاله هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج
النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتي
وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما يخرج من البدن لا يحتمل
الوصف بالتجزي وهذا معني قول الشيخ وجوب التطهير باعتبار ما يكون منه الي الخ
باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب
غسل كله ثم يجوز الاقتصار علي الاعضا الاربعه كما في البول واحترز بقوله
باعتبار ما يكون منه عن اصابه النجاسه من الخارج فانه يجب غسل ذلك الموضع
فقط وهنا اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن
كالبول في ايجاب الطهاره في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك
لعدم الوصف معني وان وجد صوره ومثله يكون مرجحا للعله فكيف يكون
نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السايل اي يورد علي التعليل
المذكور نقضا صاحب الجرح السايل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس

وليس بحدث حينئذ لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض
وما يتبعه من النوافل فقد دفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم
في صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخر حكمه الي ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف علي الخروج
عن عهدة التكليف ولهذا لم يجز له المسح علي الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما
بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار قوله
وبالغرض اي ندفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل
الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعني الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج
من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت
الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه
الحالة فكذا هنا اي مثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا دام
يصير عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع
مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فيثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله
عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضة الي اخره اعلم ان الدفع
علي العلل المؤثرة بطريق صحيح وجهان احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما
ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان يقول ما
ذكرت من الوصف وان دل علي الحكم لكن عندي ما يدل علي خلافه وزعم بعض
الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل فيها صار مستدلا وليس له ذلك
بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم دليل المجيب صار بانيا لا
هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تترجح ما لم تسلم عن المعارضة بدليل
ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا ولان
المعتمد في القياس قوة الظن وبالمعارضة يفوت حتي يترجح احدهما ثم المعارضة نوعان
احدهما معارضة فيها مناقضة وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه
اسفله كقلب القصعة او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب
وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول

علة والعلة معلولا علي مثال القلب الاول لان العلة اعلي من الحكم لكونها اصلا والحكم
اسفل لكونه تبعا وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل
حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الي الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا
يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت به علة مثاله
قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد
بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معني المناقضة حيث
جعل العلة حكما والبكر والثيب يقعان علي الذكر والانثي قوله والمخلص
منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بعد
وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام
للاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا علي شيء ويكون ذلك
الشيء دليلا عليه ايضا كالنار مع الدخان وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان
الشيئين مثلا متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في
الاخر وكذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من
القلبين يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ
من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا لك ووجهه الي خصمك
فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الي خصمك حيث صار شاهدا علي
خصمك كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة
لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه
اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين علي الاخر في
حادثة ثم للخصم الاخر عليه في تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة
بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد علي
وصف المعلل علي وجه يكون الزائد تقريرا وتفسيرا للوصف الاول ولهذا كان هذا القسم
دون القسم الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض الي اخره
ولم يعلم انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا فيه تلبيسا علينا فنحن

فسّرنا الصوم المذكور تفسيرا اوكد الخصم وبيّنا محلّ النزاع كما ذكره في المبسوط
قياس هذا الصوم من القضا ما بعد الشروع قوله لكنه اي القضا بتعيين الشروع
وهذا اي صوم رمضان تعين قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة
ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تاثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولو ورد صورة القلب كدفع ببيان التاثير كما تدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل
الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب لا يرد على كل طرد جعل
الحكم فيه علة والقلب الثاني يجي على كل طرد ما لم يظهر التاثير قوله وقد تقلب
العلة من وجه اخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي رحمهم الله في
ان الشروع في صوم النفل وصلاة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضا بافساد
هذه عبادة وهي الصلوة او الصوم لا يمضي في فاسدها يعني اذا افسدت لا يجب
ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترزوا به عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب
المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان لا يلزم بالشروع كالوضو فانه لما لم يمض في
فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر
والشروع كما استوى عملهما في الوضو يعني لا يلزم الوضو بهما باعتبار انه لا يمضي
في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواهما فيه ولما ثبت
استواهما والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما عملا بقضية الاستوا وهذا
النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل انه صحيح لوجود
حد القلب فيه اذ السايل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستوا
يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل انه فاسد لان السايل جا بحكم اخر ليس
بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا
لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة ولان الاستوا بين الحكمين في الاصل وهو
الوصف من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة من حيث ثبوتهما
فيتنافيان والحكم هو المقصود من الاستوا ومتى فسد الحكم كان على التضاد

لا لعين الاستوا

قوله ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشي على سننه
ماخوذ من عكس المراة فان نورها يرد نور بصر الباصر فيما وراه على سننه حتى
يرى وجهه كان له في المراة وجها وهذا النوع من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا
يصدق عليه تعريف العكس ولهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب
ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي
اورده وان كان على خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف
رحمه الله قوله والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي
نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سوا عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
فيقع بذلك مقابلة محضة وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى
كقول اصحاب الشافعي المسح ركن في الوضو فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم
بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله
او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كقولنا انه ركن في الوضو فلا يسن
تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب وهي معارضة صحيحة
لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض
في محل الفرض وهو الاستيعاب لكن ايراد فخر الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة ولهذا قيل انه احد وجهي القلب في بعض الشروح
انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يندفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة وبايراده في هذا الموضع لا يحدث الخلوص فيه قوله او
تغيير اي عارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي
هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغير بالاتفاق فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا
في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بسبب خاص فلم يعارض
تلك الجملة ولكن يعارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت
ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد

فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وهذا نوع من العكس الذي مر قوله
او في حكم غير الاول اي يعارضه السائل بحكم لا يخالف الحكم الاول ولكن قد ينفي صورة م
الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعي اليها
زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر
الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما
لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان الفراش فاسد كذا هنا كان م
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثباته
للاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد
النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الحاضر لا ينتفي عن الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج
الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فراشا فاسدا والرجحان للصحيح
فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان
على احد من الفراشين فاسدا واحدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر
كذا هنا فيظهر به فقه المسالة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من
الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان يوجب م
الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار
من الشبهة قوله والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة
الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس تفقد هي في الفرع ويسند عليه م
الحكم اليها معارضا للمجيب وذلك باطل اي هذا النوع باطل لان الوصف الذي عينه الذي م
السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم
يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لما بينا ان
حكم التعليل ليس الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وان
كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او
مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه يعدم

تلك العلة

تلك العلة في هذا الموضع وقد قلنا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
دليلا عند عدم وجه اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب اخرى م
في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا
كالحنطة فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه الاقتيات
وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز
ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد
في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن
اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم
احدهما فصارتا متزاحمتين فاذا اثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى
ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتا فيكون الكيل علة والطعم
علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد احدى العلتين
لمعنى فيها لا لصحة العلة الاخرى وانما نفي كل واحد منا علة خصمه بدليل قام
على فسادها لا لصحة علته لجواز ان يكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى
جائز فاثبات الفساد لصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضة قوله وكل
كلام صحيح في الاصل الى اخره اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة
عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة كما بينا وقد يقع الفرق بمعنى صحيح
في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في
الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل
على سبيل المفارقة ولا يقبل منه فاذكره على سبيل الممانعة ليكون مفارقة
صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن
العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السائل من اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع
بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن
المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر
اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا فرق فقهي صحيح ولكنه

حـ
اعلم ان المعارضة في الاصل على الوجه الذي ذكرنا تسمى مفارقة لانها فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم

لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية له على الغير وهو السائل فلم يقبل منه والوجه في
ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغيير
ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم [الاصل صح] وهو
البيع توقفهما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع
انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن او
اجازة المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما
لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في ابتدائه حتى
لو رد العبد الاعتاق فلا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه وهذا
تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف قوله
واذا قامت المعارضة الى اخره لما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان المعارضة شرع في
بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت كان السبيل
فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يأت المجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته
فللسائل ان يعارضه بترجيح علته فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان
الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية والاقيسة منها فاما في الدلائل القطعية فلا
سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا
وجب المصير الى دليل آخر او التوقف كما بينا ولا يقع في معلوم ومظنون
ايضا لاستحالة بقاء الظن في العلم قوله وهو عبارة عن فضل احد [مقابلة صح]
المثلين في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان
الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف
اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر ومعنى
قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح
بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد
في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات يؤيده عدم ترجيح الشهادة
بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا
واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم

الادلة

الا دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر سالما عن
المعارض فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن
احدى الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله وجوابه ان
كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
قوله حتى لا يترجح القياس بقياس اخر الى قوله وانما يترجح القياس بقوة
الاثر نتيجة قوله لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده وانما يترجح القياس
بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه
محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة لا بنص آخر او حديث او قياس
ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا يترجح احدهما بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح
مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس [لان القياس صح] من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة
وان لم يكن حجة في هذا الموضع وكذا لا يترجح صاحب الجراحات اي كما لا يترجح
القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة
واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه
آخر عشر جراحات كذلك ايضا ومات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين
وتحمل عنهما العاقلة لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضا لجراحة صاحب الواحدة
فلم تصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل هو
الذي حز رقبته لا الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوته
بعد فعله [فعل صح] بخلاف الاخر قوله وكذا الشفيعان اي كما قلنا بمساواة صاحب
الشقص الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة قلنا بمساواة القليل صاحب الكثير [صاحب صح]
في استحقاق الشايع المبيع في الشفعة وصورته دار بين ثلثة نفر لاحدهم نصفها
وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة
لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ
جميع المبيع بالاجماع لكن لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه
عند الشافعي فيقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون

مقسوماً علي قدر الملك وعندنا يقضي بالمبيع بينهما انصافاً لا بقدر نصيبهما لان علة
الاستحقاق هو الشركة وبكل جزء توجد الشركة وان قلت وهي علة تامة للاستحقاق
وما ذهب اليه الشافعي غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولداً من العلة
وهي الملك ومنقسماً علي اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد
بل بايجاد الله تعالي اياه مقارناً للعلة وكذا الحكم لا ينقسم علي اجزاء العلة لاستلزامه
صيرورة كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم
لا غير فالقول بالانقسام يكون نصباً للشرع بالراي وذلك فاسد والشفعة الجزء
والنصيب وانما وضع المسلة في الشفعة وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لان
خلاف الشافعي فيه قوله وما يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح
علي وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر كالاستحسان
في معارضة القياس لان المعني الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر
اقوي كان الاحتجاج به اولي والاثر في الاستحسان اقوي فيرجح علي القياس
كما بينا في مسلة سور سباع الطير ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال
بالرسول وجب رجحانه بما يزيد معني الاتصال من الاشتهار وثقة الراوي وحسن
ضبطه واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثباته علي الحكم المشهود به والمراد
به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الاخر والدليل علي صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب
او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتاً علي الحكم
ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الي هذه الادلة
كقولنا في صوم رمضان انه متعين اولي من قول اصحاب الشافعي انه صوم
فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد تعدي الي الودايع والغصوب
والبيع الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود في المحال
وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب علي الفقير ولم ينو الزكوة لو م
يخرج عن العهدة والحج يتادي بمطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا
ادي الوديعة او المغصوب الي المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط

تعيين

تعيين الدفع للوديعة وكذا للمغصوب باي جهة رده حتي اذا باعه من المالك
او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق سواء علم به صاحب
الحق او لم يعلم وكذا رد المبيع في البيع الفاسد علي البايع كالمغصوب باي وجه كان
يقع عن المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعاً
والمستحق علي وجه اي وجه يقع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه
ان تشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح علي الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح
الجوارب والجبيرة اولي من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل شهد م
فانه لما كان بمعنة وصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف
الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس
بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة علي ما مر بيانه فكذا
هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة علي
حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه
لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه قوة م
اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات علي الحكم فيحدث بهما في نفس الوصف
فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة
ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهوراً او متواتراً فيترجح علي ما ليس بتلك الصفة وهذا نوع
من القسم الثاني قال شمس الايمة وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في
مسلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه ايضاً وهكذا في التقويم
وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الي معني واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا
ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الي نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الي الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الي الاصل والرابع الترجيح
بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطرداً ومنعكساً

بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب
عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشي فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد
له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به وزيادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه
ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشي ويظهر ثمرته عند
المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح اخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه ومثاله
قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن
فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل
وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركن
قوله واذا تعارض ضربا ترجيح الى آخره اعلم ان هذا بيان المخلص عن
تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه ثم تقوم
به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما معنى راجع الى
الذات والثاني بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات
احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة ولان
الحال قايمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول لكان التبع
مبطلا للاصل وذا لا يجوز وبيان هذا فيما قال اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب
بان احدث في المغصوب صنعة متقومة وهي ما تزداد قيمة العين به كما لو غصب
لحما فطبخه او شاة فذبحها وشواها انه ينقطع حق المالك عن العين الى القيمة
لا انه ينقطع اصلا لان الوصف الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب متقوم
وهو حق الغاصب لا اصل متقوم حقا للمغصوب منه لا يمكن التمييز بينهما ولا
سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما الاخر
بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قايم لانها موجودة
من كل وجه لبقايها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير وهو المراد بقوله لان
الصنعة قايمة بذاتها من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه

لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ
والشي تصير العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانه كان صالحا
لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما قلنا فثبت ان العين هالكة من وجه والهالكة
من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله فصار ضامنا بدلها فصار الحادث
بعمل الغاصب قايما من كل وجه وحق المغصوب منه قايم من وجه هالك من وجه فرجحنا
الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه كذا في شرح
التقويم وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع لانها لا تقوم
بنفسها لكونها عرضا والاوصاف اتباع والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان
بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال قوله والترجيح بغلبة الاشباه
الى اخره اعلم ان وجوه الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من
وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي ذكره صاحب القواطع في ادب
القاضي وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا اشكال ان الظن
يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان
الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار
ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب
ترجيحا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيقوى
قوته وثباته على الحكم فاما هاهنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه
وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة
مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم
بوجوه كجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد
منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف
الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل
الولد والده فالشبه بابن العم اولى فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل
شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح

اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشيا الاربعة على التعليل بالكيل
والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل
بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من
التعليل تعميم حكم النص وكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان
الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سوا عندنا وعنده الخاص
يقضي على العام فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود
التعليل عنده حيث جوز التعليل بالعلة القاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة
عن زيادة التعدي الا يرى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة
وقالوا هما سوا منهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم مقصودا الترجيح
المتعدية بعمومها على القاصرة ولم تترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح
بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا
على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا هي علة ذات
وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين
لعدم توقفها في اثارة الحكم على شي آخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر
وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سوا لان ثبوت الحكم بالعلة
فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة بل الاعتبار
فيه للتاثير لا للقلة والكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في
التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان
الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين
اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيها واقتصر في بيان
الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف
ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقل الفايدة في الاشتغال
بتفاصيلها **قوله** واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بما ذكرنا من وجوه
الرفع اعلم ان القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السايل لما منع وصف
المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر والثاني والثالث منه في القول
أن ح

العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يثبت
مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة
اخرى والرابع منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة
والتاثير ثم الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم
اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن
هذا ايضا مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم ذلك احتاج
الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا
يقدر على اثباته بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر
على اثبات الحكم قال شمس الايمة وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي
تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع باثبات الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال
خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فيقول خصمه
قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر
الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا
مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتدا ومثال الثاني قولنا
ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع
بشرط الخيار للبايع والاجارة فان الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق
مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب بهذه العلة
ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما تمكن نقصانا
فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه فكما ان ثبوت
الحرية من كل الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم
الثاني بالعلة الاولى فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات

الخلاف ح
قال ح
ايضا ح

حكم اخر بتلك العله ولو قال الخصم انا نسلم ايضًا انه لا يوجب نقصانًا في الرق ولكنه
تضمن معنى يمنع الصرف الى الكفاره وهو صيرورته كالزايل عن ملك المولى او كغايب
المنفعة فقلنا لا ينتقض بالبيع والاجاره فان البيع بشرط الخيار زايل عن ملكه من
وجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع وبالاجاره فاتت
المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف الى الكفاره لانهما يحتملان
الفسخ فكذا الكتابه وان كان هو في حق المولى كغايب المنفعه لانه صار احق
بمنافعه ومكاسبه او كالزايل عن ملك المولى من وجه ومثال الثالث قولنا هذه رقبه
مملوكه فيجوز صرفها الى الكفاره قياسا على ما ذكرنا فهذا الحكم غير الحكم الذي — الاولى م
انتقل اليه بالعله الاولى ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى عله — غير صحيح
اخرى وحكم اخر لا يخلو عن غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتدا تعليله
واما الرابع فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابرهيم عليه السلام حين حاج اللعين
وهو نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجه اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب وهذا انتقال الى عله اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى
ذلك منه على سبيل المدح له به فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد
انقطاعا لان مجالس المناظره لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان
الدليل متناهيا فلو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظره
من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من
المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصلح هذا التعليل
المبتدأ كان اولى فاما محاجة الخليل ابرهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل
لان الحجه الاولى التي ذكرناها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله
يحيي ويميت حقيقة الاحيا والاماته وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد
المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماته في شي الا بطريق التشبيه
والمجاز ثم كان اللعين محجوجا بتلك الحجه الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر
وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني خاف عليه السلام الاشتباه والالتباس
الخليل

عليهم

ثم هو نقض الى الحجه الاولى حجه ظاهره لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال
حسن عند قيام الحجه الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام
دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم
وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجه الى حجه كضم سراج الى سراج وذلك
غير دليل على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ ومحاجة
الخليل الى اخره واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع كما يتحقق من — المناظر عن ح
جانب المعلل يتحقق من جانب السايل اذ تفسيره عجز بلوغ ما قصد وهو في
جانب السايل على ثلثة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين
بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان — عن دفع م
جحد مثل هذا يدل على عجزه علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه
لا شي يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح
العله التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان
ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان منزله العجز ابدا عن اقامة الحجه
على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلل دون السايل اليه اشير في الميزان

فصل قوله وجملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب — اى جميع م
والسنة والاجماع شيان الاحكام المشروعه كالحل والحرمه والجواز والفساد
ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وقيد فخر الاسلام (البزدوي)
بقوله سابقا على باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس
عنده وعند عامة المتاخرين على ما عرف قبل قوله واما الاحكام فاربعه
حقوق الله تعالى خالصة فقوله خالصة نصب على التمييز قال السيد الامام ابو
القاسم (صاحب النافع) في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه
السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله تعالى ما يتعلق
به النفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع
في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشاير بسبب
التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى تعظيما وذلك ان الله تعالى يتعالى

عن ان ينتفع بشي فلا يجوز ان يكون شي حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا
له بجهة التخليق لان الكل سوا في ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك
ولا يباح الزنا باباحة المراة واهلها **قوله** كحد القذف وحد القذف مشتمل على
الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه
جزا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله
تعالى غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف
ويجري فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات
متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري
فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سببه تناول عرض الادمي وعرضه
حقه والمقصود منه دفع عار الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على
العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص ولهذا يشترط خصومة العبد
ولكنا نقول هذا الحد يجب بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا
فاوجب الحد عليه ليكون بوجوبه زاجرا عن الافترا وعليه حتى لو كان المقذوف
مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما وجب لتعفية اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى
حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان تخلص الحد على الطهارة بوجه [illegible]
الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة عرض المقذوف ولله تعالى في
عرضه حق وله حق ايضا فثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق
لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا معظم الحق
لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى
حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله عز وجل له ذلك
فصار معظم الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بجنايات كالكفر والكباير
ويتنصف بالرق وما هو يجب للعباد لا يتنصف به ويستوفيه الامام وما هو حق
العبد فاستيفاؤه اليه ففي هذه المسائل دليل على ان حق الله تعالى فيه غالب **قوله**
كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بلا خلاف

والدليل

والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه
يجب جزاء الفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى
ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا
الوجه نعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار بقوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع
قوله وهي انواع اي العبادات ثلثة انواع اصول ولواحق وزوايد اي
كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوايد اما في الايمان
فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار
باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق لان اللسان
معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام
الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مومنا
عند الله تعالى وايضا عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلا
في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا بنا
على وجود احد الركنين وان كان قيام السيف على راسه امارة على انه غير مصدق
بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى عليه والزوايد في الايمان تكرار الشهادة
مرة اخرى بعد اخرى كذا قيل والاصل في فروع الايمان الصلاة ولهذا الحق
بها شريعة وهي عماد الدين كما جا في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل
على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وبباطنه كالنية والخشوع
ولهذا شرعت شكرا لنعمة البدن ولكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي
عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من
فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال لان النعمة
الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي دون الصلاة في الرتبة لان نعمة
البدن اصل ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة
القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى يسقط التوجه اليها
عند خوف العدو والسبع والصلاة على الدابة والزكوة صارت قربة بواسطة

الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو يستحق الزكوه
حقيقه فكانت دون الصلوه في الدرجه لان واسطتها اقوي فكان الخلوص في الاولي
ازيد منه في الثانيه فكان معني العباده في الاولي اكمل لانها بالاخلاص صارت
عبادةً قال تعالي وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم الصوم بعدها لانه شرع
رياضةً وقهرًا للنفس فلا يصير قربةً الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطتين
الاوليين في المنزله وهي تستحق القهر لميلها الي الشهوات وهو صفةٌ قبح فيها ولا
قبح في صفه الفقير فكانتا اقوي في كونهما واسطه ولهذا صار من جنس الجهاد
لانه قهر عدوّ الله وعدوّه الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر
واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام
افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال
مخصوصة في اوقات مخصوصه وامكنه مخصوصه وهو عبادة هجرة من الاوطان
والخلان فكان دون الصوم كانه وسيلةٌ اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب
الاهل والاولاد انقطع عنه موادّ الشهوات وضعف نفسه وقدر علي قهرها
بالصوم فكان الحج بمنزله الوسيله الي الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد
هذه الجمله الجهاد لانه من فروض الكفايه وما تقدم من فروض الاعيان واما
الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها واّدابها لانها ليست بواجبه
بل شرعت مكملاتٍ للفرايض زيادةً عليها فلم تكن مقصودة **قوله**
وعقوبات كامله اي محضة لا يشوبها معني آخر كالحدود مثل حد الزنا
وحد السرقه وحد الشرب فانها شرعت لصيانه الانساب والاموال والعقول
وانما كانت كاملةً لانها وجبت بجنايات كامله لا يشوبها معني الاباحه فكان
الجزا المرتب عليها عقوبةً كاملةً **قوله** وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل وتسميها اجزيةً فرقًا بين الكامل والقاصر والجزا يطلق علي العقوبه
كقوله تعالي جزاءً بما كسبا وعلي المثوبه كما في قوله تعالي من قره اعين جزاءً
بما كانوا يعملون فلقصور معني العقوبه نسميها اجزيةً اذ مطلق اسم
العقوبه يقع علي الكامل منها ومعني القصور فيه لانه عقوبه ماليه لا يتصل

المعظم م

اغني م

سببه

بسببه اذ لو كان ظاهرًا بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت
ملكه في تركه المقتول فكان عقوبةً قاصره الا يري انه يثبت بالقتل الخطا فلو
لم يكن في الحرمان معني القصور وكان كاملاً في العقوبه لما ثبت بمثل هذه
الجنايه كالقصاص لانه لا يليق بالحكمه ايجاب عقوبه كامله لجنايه قاصره
ولكونه عقوبةً لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافًا للشافعي لانه يستدعي
حظرًا والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر
ولا بالتقصير ويثبت في حق الخاطي اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطا
جايز المواخذه لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه
في التثبت فجوز ان يتعلق به الجزا القاصر كما تعلقت به الكفارة ثم قيل
المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان
يلحق حرمان الميراث الوصيه بالقتل ووجوب الكفاره من حيث ان معني
العقوبه فيهما قاصره فعلا القسم فيحمل اللفظ علي حقيقته ولا يحمل علي الواحد
ولا يثبت الحرمان في حق القايل والسايق وحافر البير وواضع الحجر والشاهد
اذا رجع عن شهادته بان شهد ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدًا
وقضي القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزا علي مباشره القتل
المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل رتب الحكم علي القتل والموجود من
هولا التسبب لا مباشره القتل اذ القتل ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف
كالوجه مات والتسبب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف
يحصل باثر فعله **قوله** وحقوق دايره اي دايره بين العباده والعقوبه
وهي الكفارات ففيها معني العباده في الادا لانها تودي بما هو محض العباده
وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوي ويومر من عليه بنفسه
من غير ان يستوفي منه كرهًا كالعبادات والشرع لم يفوض الي المكلف اقامة
شي من العقوبات علي نفسه بل هي مفوضة الي الايمه وتستوفي بطريق الجبر
فكان في ادايها معني العباده وفيها معني العقوبه لانها لم تجب الا اجزيةً
والعقوبة هي التي تجب جزاً للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات

بالادا م

لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب
الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع
وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لها
فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هولا وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم (وجهة)
الوجوب فلا يثبت بالشك بخلاف كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل
انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة
كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة
وان كان فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم
والاعتاق ولا يقال لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان يسقط بالشبهة
كما لو افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك
الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة تثبت شبهة الاباحة
فتوجب السقوط كما لو زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط
الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة
لانا نقول ما ذكر غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة
فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في
رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك او شرب خمرا مملوكا له حيث
لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية التي هي اخته من الرضاع لان
محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة
للحد **قوله** وعبادة فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مأنت القوم
أمانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتملة
على معنى العبادة والمؤنة لان تسميتها في الشرع صدقة وكونها طهرة
للصائم واعتبار صفة الغنا فيمن تجب عليه كما في الزكوة واشتراط
النية في ادائها وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة
الفطر عن نفسه لا تجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبها الى الوقت ووجوب

بلغ

صرفها

صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة ووجوبها على الانسان
بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة
والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عبادة (في قوله ح)
خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط لسائر العبادات الخالصة حتى
وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما لان معنى العبادة
فيها راجح فلا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن
ابو حنيفة وابو يوسف فقالا فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة
لم تجب مع الفقر وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب عليهما كالعشر وان كان (كالزكاة ح)
فيها معنى الصدقة واليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح **قوله**
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج
فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنما وهو الخارج
كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقرا كالزكوة تحقق فيه معنى واخذ (العبادة)
شبها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنما وصف تابع وكذا المحل شرط تابع
فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدا على الكافر لانه (فيه ح)
ليس من اهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد رحمه الله لانه لما تردد
بين المؤنة والعبادة لم تجب عليه في الابتدا بالشك ولم يسقط بالشك وعند
ابي حنيفة لا يجوز بقاؤه عليه لانه لا يمكن القا معنى العبادة اذ معنى العبادة
في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف لو ملك
الذمي ارضا عشرية تجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم تجب تضعيفه
اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر
قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج الخراج مؤنة كالعشر لان
الله تعالى حكم ببقا العالم الى الحين الموعود وسبب بقايه الارض لان القوت
يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة
عبيدهم ودوابهم وعمارة الارض بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن دار

الاسلام ويصونونها عن الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفايةً لهم ليتمكنوا من اقامة
النصرة والعشر للمحتاجين كفايةً لهم لانهم هم الراتبون معنى عن حريم الاسلام
كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان العشر والخراج
صرفًا الى الارض وانفاقًا عليها معنى فهذا معنى المونة فيهما ثم في الخراج معنى
العقوبة اهانةً للكافرين لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة فالزراعة
والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة
ولهذا قال عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا
ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم
عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مونةً وباعتبار الاشتغال بالزراعة
عقوبةً الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المونة فيه اصلا
ولهذا سمي مونةً فيها معنى العقوبة ولا يبتدا على المسلم باعتبار معنى العقوبة
وجاز بقاوه عليه لانه لما تردد بين العقوبة والعبادة لم يكن ايجابه على المسلم
ابتدًا بسبب معنى المونة لمعارضة معنى العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضًا
عليه اذا اسلم بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها من
حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببًا للذل ولا ينافيها من حيث
انها شرع على المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك
لا يبتدا على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقاوه عملا بالوجه الثاني اذ البقا
اسهل من الابتدا فاما الكفر فينافي العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر
عليه ابتدًا وبقًا قوله وحق قايم بنفسه كخمس الغنايم والمعادن اي
حق ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره
على العبد اداوه بطريق الطاعه او بغيرها كالصلوه والزكوه فان الخمس
ثبت لله تعالى بحكم انه مالك الاشيا كلها لا حق لاحد في الغنايم بنا على ان الجهاد حقه
لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال جميعها
لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منةً عليهم من غير ان يستوجبوا
بالجهاد لان العبد بجملته لمولاه لا يستحق شيئًا لكنه اثبتها للغانمين جزاءً معجلا عليه صح

فصار وجه فلم يكن الخمس حقًا لزمنا اداوه بطريق الطاعه بل هو حق
استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا
يتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نايب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا جوز صرف
الخمس الى الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات
فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ولا تحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد
اداوه طاعةً لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تصير من الاوساخ
باعتبار ادا العبد طاعةً فلم تحل لهم لفضلهم وشرفهم قوله وحقوق العباد صح
اي الحقوق الخالصة لهم نحو بدل المتلف والمغصوب وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما قوله وهذه الحقوق
تنقسم اي هذه الحقوق كلها سوا كانت حقًا لله تعالى او للعباد الى اصل
وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقها ثم صار الاقرار
اصلا مستبدًا خلفًا عن التصديق في احكام الدنيا ولهذا يحكم بايمان من اكره
على الاسلام وان عدم منه التصديق ثم صار ادا احد الابوين في حق الصغير خلفًا
عن ادايه اي بسبب التصديق والاقرار منه بما يثبت الايمان في حق الولد الصغير على
انه خلف عن التصديق والاقرار منه لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صار تبعية
اهل الدار خلفًا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرًا او
اخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة
في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان
له بالتبعية وليس هذا خلفًا عن الخلف لانه لا يكون للخلف خلف بل الكل خلف
خلفًا عن ادا الصغير لكن البعض مرتب على البعض قوله وكذلك الطهارة
بالما اي وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي خلف عنه فكذلك
في شروط الصلوه الطهاره بالما والاغتسال اصل والتيمم خلف عنهما بلا خلاف
ولكن هذا الخلف عندنا مطلق بمعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء
فتثبت اباحة الصلوه بنا على ارتفاعه وحصول الطهاره كما في الما وعند الشافعي
هو خلف ضرورةً اي تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوه واسقاط

الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفًا عن الوضوء لا باحة الصلوه مع قيام الحدث
حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرايض بتيمم واحد لانه يثبت بالضرورة
فيتقدر بتقدرها وباعتبار كل فريضة ضرورة اخرى ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت
لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على
نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في الانائين
احدهما طاهر والاخر نجس ولم يجوز التيمم وشرط طلب الما لان الضرورة قبل الطلب
لا تتحقق وعندنا لما كان التيمم خلفًا مطلقًا عند العجز عن الاصل والخلف حكم الاصل بودوع
فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات
بتيمم واحد ولم نجوز التحري في الانائين لانه ثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا
تساقطا فصارا كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الما لكن الخلافة بين الما والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم وتبتني عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضين فعند
محمد وزفر لا يجوز لان المتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته
صلاته على صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلاته على صلاة المومي
وعندهما لما كان التراب خلفًا عن الما في حصول الطهارة كان شرط الصلوه
موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتدا احدهما بالاخر كالماسح
مع الغاسل **قوله** والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته يعني ان الخلف يثبت
بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي بل يثبت بالنص ودلالته واشارته واقتضائه
فكذا الخلف وانما اراد به انتفا ثبوت الخلافة بالراي **قوله** وشرطه عدم الاصل
اي وشرط كونه خلفًا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدًا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود
فلم ينعقد السبب موجبًا للاصل لم يكن موجبًا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا
لم يكن موجبًا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبًا للتيمم وكذا اليمين الغموس لما موجبا
لم تنعقد موجبًا للاصل وهو البر لم تنعقد لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على
مس السما ونحوه لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وهذا
معنى قول

معنى قول الشيخ ونظير هذا في يمين الغموس والحلف على مس السما وعلى كلام سائر
الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن
موجبًا للاصل وهو العدة بالاقرا لم يكن موجبًا للخلف وهو الاشهر وكذلك فيمن اسلم
في اخر الوقت وقد بقي مقدار ما لا يمكنه ادا الصلاة فيه انه تجب القضا خلفًا عن الادا
لاحتمال القدرة على الادا بامتداد الوقت وقد مر بيانه **قوله** واما القسم
الثاني فاربعة يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به
الاحكام لا يخلو اما ان يكون موثرا في اثبات الحكم اولا والاول هو العلة والثاني اما
ان يوجد الحكم عنده اولا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علمًا على وجود
الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني السبب كذا قيل والاوجه ان دليل الحصر
الاستقرا لا غير **قوله** الاول السبب السبب لغة الطريق الموصل الى وآتيناه من
الشي قال الله تعالى من كل شي سببًا اي طريقًا موصلا اليه ويسمى الباب والحبل سببًا
لانه موصل الى البيت والما وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقًا موصلا الى الحكم العلامة
من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود واحترز بقوله طريقًا عن العلامة وبقوله
من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقسام
اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد
له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة ثم بين خلوه عن معنى العلة
بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب كمن دل
انسان سارقًا على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل المدلول لم
يضمن الدال شيا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا
يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان
عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن من الصيد مباشرة لا بالدلالة
تسبيب فانه امن بنعله وتواريه عن اعين الناس وقد زال ذلك كالمودع اذا
دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ **قوله** خانه
فانه اضيفت العلة الى اخره اذا اضيفت العلة الى السبب يصير له حكم العلل السبب

حكم العله حتي اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابه وقودها فان كل واحد
منهما سبب لما يتلف بوطي الدابه من المال والنفس حاله القود والسوق لا علة لانه غير
موضوع للاتلاف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابه لكن فيه معني العله لان
السوق والقود يحمل الدابه علي الذهاب كرهًا ولهذا كان منسوبا علي موافقه
السايق والقايد فيضاف فعلها الي المكره فيما يرجع الي بدل المحل فاما فيما يرجع
الي جزا المباشره فلا حتي لا يحرم عن الميراث ولا تجب الكفارة ولا القصاص علي
السايق فكان هذا سببا في معني العله وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم
الثالث السبب المجازي كاليمين والتعليق قوله واليمين بالله تعالي اعلم ان
قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعتاق
مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع بالتعليق
نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد
كونه سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو
تحقق الشرط وكذا اليمين بالله تعالي يسمي سببا للكفارة مجازا لان ادني درجات
السبب ان يكون طريقا الي الحكم والغرض الاصلي من اليمين البر سواء كانت بالله
تعالي او بغيره والبر ابدا لا يكون طريقا الي الكفاره في اليمين بالله تعالي ولا الجزا
في اليمين بغير الله تعالي لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفاره
ولا ينزل الجزا فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا في الحال لكن
اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الي الحكم عند زوال المانع فسمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالي انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالي ليبلونكم
الله بشي من الصيد تناله ايديكم فان المراد به البيض وهذا عندنا والشافعي
جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معني العله لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزا عند وجود الشرط لا غيره واذا
كان في الحال سببا بمعني العله لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب
لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا محلين
الطلاق والعتاق ولا بد للعقد من المحل وعندنا لما كان المجاز بمعني المعلق الذي يسميانه

سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر
ويتبين ذلك الخلاف في مسئله التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من نجز اي نقد واصله التعجيل كذا
في الطلبة فعند زفر لا يبطل التعليق حتي لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت
الدار تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب
وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حايل بين المعلق
ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الي المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في
الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج
اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقي ببقايها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحلية وعندنا التنجيز يبطل التعليق
حتي لو عادت بعد زوج اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شي لان التعليق له
اليمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزا علي معني
انه لو فات البر يلزمه الجزا لا محاله ليتحقق معني الحمل والمنع اي لزوم الجزا حاملا
علي البر ومانعا من فواته واذا صار البر مضمونا بالجزا صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق للحال شبهة الثبوت بمعني قبل فوات البر ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب
مضمون بالقيمه فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمه حتي
صح الابرا عن القيمه والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب لانه ابرا عن العين او ابرا
قبل الوجوب واذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله اذ لا بد لشبهة السبب
من محل يبقي فيه كما لحقيقة السبب اذ شبهة الشي لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته
اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول فقط لا ترى دليلا علي ثبوت شي من
الاحكام الا في محله الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال ولا في
حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميته لان حقيقة النكاح
والبيع لا تثبت فيهما وبتنجيز الثلاث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق

ايضًا لان التعليق ثبت بصفه وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط
فاذا بطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق لان الشي متي ثبت بصفه في الشرع لا يبقي بدون
تلك الصفه الا تري انه يبطل بفوات محل الشرط بان جعل الدار بستانًا فيبطل
ببطلان محل الجزا ايضًا وانما لم يشترط بقا الملك لبقا التعليق كما شرط الحل لان
محليه الطلاق تثبت بمحليه النكاح ومحليه بقا الملك تفتقر الي بقا الحل لا الي
بقا الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية وهذا معني قول الشيخ لان قدرها
وجد الي قوله فات المحل بطل **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الي اخره
جواب عما قال زفر ان بقا التعليق لا يحتاج الي بقا المحل بدليل صحه تعليق
الطلاق في المطلقة ثلاثًا بالملك فانه صح التعليق ابدًا بدون المحل فلان يبقي بدونه
كان اولي لان البقا اسهل من الابتدا فاجاب عن ذلك وقال بخلاف تعليق الطلاق
بالملك حيث يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يتعلق به الطلاق
في حكم العلل لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزله
عله العله للطلاق فكان له شبهة العله وتعليق الحكم بحقيقه العله لا يصح كما
لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العله يبطل شبهه الايجاب
اعتبارًا للشبهه بالحقيقه ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهه لا تقاوم الحقيقه
فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضًا لهذه الشبهة اي مانعًا لها من الثبوت
وهي شبهة وقوع الجزا وثبوت السببيه للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معني قول
الشيخ لهذه الشبهة السابقه عليه والضمير في عليه راجع الي الشرط وتوضيحه
ان شبهه التعليق في الحال يقتضي المحليه في الحال وكونه معلقًا بما هو علة ملك
يمنع من اقتضايه ذلك لانه يقتضي البطلانه فصارا معارضين فتساقطا فلا احتاج
الي المحل وقيل انما اثبتنا شبهه ثبوت الجزا في الحال تاكيدًا لكون البر مضمونا بالجزا
وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزا حالة وجود الشرط كان بالاستصحاب لا بالتيقن
احتجنا الي التاكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلا
بالنكاح لا حاجة الي هذا النوع من التيقن للتيقن بوجود الجزا حال وجود الشرط
لكونه تعليقًا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزا موجودا في تلك الحاله لا محاله

فاذا م

يوضح تفسير استدلاله ان بعلق الانسان طلقات مطلقه الثلاث بالملك يصح فانه لو قال لها ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا صح التعليق حتي لو تزوجها بعد زوج اخر يقع الطلقات واذا كان ابتدا التعليق بدون المحل صحيحًا كان بقا التعليق بدون المحل صحيحًا بالطريق الاولي لان البقا اسهل من الابتدا

لما م

فلا احتاج

فلا احتاج الي التاكيد ليلتحق بالمتيقن به **قوله** والايجاب المضاف سبب للحال
وهو من اقسام العلل الايجاب المضاف ينعقد سببًا في الحال ولكن حكمه يتاخر
الي الوقت المضاف اليه للاضافه اذ المانع من انعقاد الايجاب سببًا فيما تقدم بعد
صدوره من اهله التعليق هو حايل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب
المضاف الا تري ان اضافة ايجاب الصوم علي المسافر الي عده من ايام اخر لا تخرج
شهود الشهر من ان يكون سببًا في حقه مثله في حق المقيم حتي صح الادا منه كما يصح
من المقيم ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعه فتصدق به قبل
مجيه صح عن المنذور لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع من السبب **قوله**
والثاني العله العلة لغة عارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي
المرض علة وقيل هي ماخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي الموجب
للحكم علة في الشرع لان الحكم يتكرر بتكرره وفي الشريعه ما ذكر في المتن
واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتدا عن
السبب والعلامه وعلة العلة ثم اعلم ان العله الشرعيه الحقيقيه تتم باوصاف
ثلثه احدها ان تكون علة اسمًا بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف
ذلك الموجب اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معني بان تكون موثرة في اثبات
ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكمًا بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من
غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة قاصرة علي اختيار بعض
المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمالها هذه الاوصاف وعدم استكمالها الي
سبعه اقسام قسمة عقليه الاول علة اسمًا وحكمًا ومعني كالبيع المطلق
للملك فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطه ومعني لانه موثر فيه
اذ هو مشروع لاجله وحكمًا لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخي عنه
ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق والثاني علة اسمًا
لا حكمًا ولا معني كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسمًا لان الحكم وهو الكفاره يضاف اليها
يقال كفاره اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكمًا ولا

كلما اراد ان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعه مثلا م

واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة م

غير موثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم تكن علة معنى
والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما
اذ البيع لغة وشرعا وضع لحكمه ومعنى لانه موثر في الحكم في الجملة لا حكما
لان الحكم وهو الملك تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع ثبت الحكم به من حين الايجاب
ولهذا يملك المبيع بولده الذي حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب وكل الايجاب
المضاف الى وقت كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى
ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق في الحال
وكذا نصاب الزكوة في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو الموثر
في ايجاب الزكوة اذ الغنا يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد
الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل
وهو النما الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنما لاشتماله على
الفصول الاربعة على ما عرف اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل
كان النصاب شبيها بالاسباب وانما قلنا ان النما شبيه بالعلل لان النصاب
لا يكون علة الا بصفة النما الا ان النما صفة لا يستقل بنفسه وما تراخى الحكم
الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النما اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي
ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه ثم شبه كون النصاب علة غالب
على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنما وصف والاصل راجح على الوصف وكذا
عقد الاجارة علة لملك الاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى المنفعة م
لانه هو الموثر في اثبات الحكم ولهذا يجوز تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما
لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة
في الحال ايضا لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما
لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى
الاضافة يعني ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي
محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه

ينعقد

ينعقد عند وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفا واذا تحقق معنى الاضافة
في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان مستقبل
يوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب مفض الى الحكم عند وجود شبهة
المنفعة فكان له شبها بالاسباب من هذا الوجه والرابع علة هي في حيز الاسباب
لها شبه بالاسباب كشرا القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق
فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشرا سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق
مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب وكذا مرض الموت
علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان
ظاهر العلة الحاجرة مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم تراخى
الى امر اخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة تراخى الى النما اشبه الاسباب
لكن المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو
الموت حادث بالمرض فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف
النصاب فان وصف النما لا يحدث به ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال
لم يثبت الحجر بانا حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب
له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض
بكونه مميتا من اول وجوده فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب
الحق واذا برا منه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وكذلك التزكية
معنى م اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة في علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت
التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا
الدية عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا
الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا
على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو

محصن والضمان يضاف الى سببه هو تحقق لا الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو
علة علة فانه علة يشبه الاسباب وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى
كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى بمنزلة علة
توجب الحكم بوصف هو قايم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة
دون الصفة فههنا ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى يضاف
بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا
بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه واورده
الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام رحمهما الله فانه اورده في باب تقسيم
السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين والخامس وصف له شبهة العلل
كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا
بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل واحد منهما في الحكم فاذا
تقدم احدهما لم يكن سببا خلافا للقاضي ابي زيد وشمس الايمة فانه عندهما
سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المتقدم معتبرا لتمام العلة
وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير لا يكون مضافا اليه فيكون
سببا محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق
موضوع لثبوت الحكم بل هو موثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم
يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني فكان له شبهة
العلل فتابعه المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الذي
سماه فخر الاسلام علة معنى لا حكما ولا اسما ولهذا جعلنا الجنس او القدر
محرمة للنسية حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في حنطة لا يجوز لان لربوا
النسية شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسية عرفا فيثبت بشبهة العلة
لان حرمة النسية مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز
ان يثبت بالوصف الذي شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى
الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة والاصل فيه نهي
النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاخر

يضاف

محرما

لامر

وصف العلة

وصف العلة اما حكما فلوجود الحكم عنده ومعنى لانه موثر فيه لا اسما لان
الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع علة
اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اما حكما فلان قصر
الصلاة يثبت بمجاوزة بيوت المصر واما اسما فلان الرخص نسبتها الى السفر شرعا
يقال رخصة السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة معنى لان المعنى الموثر
في هذه الرخصة المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر
باطن متفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع
مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه حدثا علة اسما
وحكما لا معنى اذ المعنى الموثر خروج النجس من البدن عندنا او من احد السبيلين
عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون
مضطجعا او متكيا او مستندا سبب لاسترخا المفاصل الذي هو سبب لخروج
شي نجس فاقامه الشرع مقامه تيسيرا فكان علة اسما لاضافة الحدث اليه
وحكما لثبوته عنده لا معنى لما ذكرنا قوله وليس من صفة العلة الحقيقية
الى اخره لا خلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة
ولا خلاف بين اهل السنة ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع
مع حركة الخاتم وكالاستطاعة تقارن الفعل والا لزم بقا الاعراض او وجود
المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية واليه
اشار الشيخ بقوله بل الواجب اقترانهما معا الى اخره وقال البعض منا نحو
مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية وجه
قول البعض ان العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكما لان
العدم لا يوثر في شي واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنتها الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة
او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقا لانها في حكم الجواهر
والاعيان الا يرى ان فسخ العقود الشرعية جايز بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقا

الرخص

مثل ابي بكر محمد بن الفضل الكمي
...ينسبون الى ابي بكر المذكور م



لما تصور فسخها بعد مدة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية
معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب ان تكون العلة الشرعية
كذلك ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض حقيقة فكانت
كالاستطاعة في عدم قبول البقا وما قالوا انها موصوفة بالبقا غير مسلم فان كثيرا
من الفقها ذهبوا الى انه لا بقا للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي لبقي حكمها لحاجة
الناس اليه ولا حاجة لهم الى بقائها لان الحكم يبقى بلا سبب وهو لا يقولون ان الفسخ
يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقا كما هو
مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا
بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقا فيما ورا موضع
الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصوله **قوله** وقد يقام السبب الداعي
الى اخره قد يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة
او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام
المشقة والنوم اقيم مقام الحدث والمس عن الشهوة والنكاح مقام الوطي في حرمة
المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامراته
ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في ايقاع
الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبرا ففي هذه المواضع
دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشقة
او للاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا حرام صونا للفرش عن
الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر
مقامه كيلا يقع فيه وكذلك في الظهار تحرم الدواعي كيلا يقع في الجماع وكذا
في العبادات فان الجماع في حالتي الاحرام والاعتكاف حرام ثم اخذت الدواعي
حكمه للاحتياط وقيل في العبادات قد يقام الشي مقام غيره للاحتياط كالصلاة
بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه
تصديق واقرار وكالسعي الى الجمعة اقيم مقام الجمعة في نقض الظهر للاحتياط
وهذا كله معنى قول الشيخ اما لدفع الضرورة او العجز او للاحتياط او لدفع الحرج

والفرق

والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب والدليل ان
السبب موثر في حصول المسبب ومفض اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه الصفة
كما في الخبر عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة
اما السفر والمرض فمفضيان الى المشقة **قوله** والثالث الشرط اي القسم الثالث
من اقسام الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشرط للصكوك ومنه
اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة وفي الشرع هو ما
يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشي ويوجد
عنده ولا يثبت به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقرا خمسة الاستقرا
خمسة اقسام الاول الشرط المحض كدخول الدار في قول الرجل انت طالق ان دخلت
الدار فانه يمتنع بالتعليق به وجود العلة اي يتوقف وجود العلة على وجود الشرط
كما بينا ووجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف
الشرط كان واذا ومتى ونحوها ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق كالطلاق
ونحوه فكذلك داخل في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات يتعلق باسبابها
ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شي من العبادات
قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن
العبادات ينعدم لعدم شرطها من النية والطهارة للصلوة والثاني شرط هو في
حكم العلل كشق الزق وحفر البير وذلك ان كل شرط لم يعارضه علة صلح
ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح
ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق
به الوجود دون الثبوت اشبه العلل العلل وان كانت اصولا في اثبات
الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة فصح ان تخلفها
الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح
ان تخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند
عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق

القسم ٣

زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة
الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا منه
فبالشق ازال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد في حق الغير
وكذا من حفر بئرا في الطريق حتى لو وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر لان علة
الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه اذ هو بخلق الله تعالى والمشي سبب محض
لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة المانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف
بالتعدي حتى ان من حفر بئرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي
والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب
لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل
فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط
سابق عليه مثل حل قيد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال قيمة العبد لمالكه
بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما
في فتح باب القفص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر
وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح
لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط واحترزنا بقولنا فعل فاعل مختار
عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وبانه غير منسوب الى الشرط عما كان فعل
فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطيران
وان كان عن اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى
السائق وبقولنا سابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه فعل
فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة
فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على
الاباق فمن هذا الوجه نزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض
يتاخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح فانه
يتقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم
الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا

مشابها

شابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة
وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه
السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة
وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته
عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض
فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير
غاصبا له بالاستعمال كما اذا استخدمه [illegible] وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فور
ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي
رحمهما الله يضمن الفاتح اذا طار او ندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر
عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز
عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة
سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب الضمان كالشق ولم تبطل
الاضافة اليه باختيار الطير والدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة
فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي ابو زيد
في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان
فقد الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس
واهدر اختيارا ما لا يعقل له حكما فانه جبار لا حكم له والرابع شرط اسما
لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة من
حيث انه يفتقر الحكم في الجملة اليه لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف
اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما ولهذا لو ابانها فدخلت احدى

اليه صح

الدارين ثم نكحها فوجدت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط
عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتها في غير الملك
انحلت اليمين ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له
لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يحتج شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة
فتبقى ببقائها والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب وصحة الايقاع وحال الشرط الاول
خالية عنهما فلو شرط الملك لشرط لبقائها او لصحة عين الشرط وذلك باطل فاذا وجد
الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر
ان حظ الشرطين من الحكم على السوا لانه يعتبرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي
احدهما يشترط الملك فكذلك في الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الكل والخامس شرط الملك مع
هو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا ويجي بيانه في العلامة ان شا الله تعالى

قوله وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلما منهم القاضي ابو زيد
ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك شرطا تغليبا على معنى انما
تدخل عليه الشرط لا تخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه
في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا
راى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خير
باجماع الفقها فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا تنفك صيغة
الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يودي الى الخلف
وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله فكاتبوهم فالمراد بالامر الندب لا الايجاب
بدليل السياق وهو قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للندب دون
الايجاب والكتابة انما تصير مندوبا اذا علم فيه خير والندب متعلق بهذا الشرط
ويتوقف عليه لا انه خرج على وفاق العادة **قوله** او دلالته اي دلالة الشرط
لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوج طالق
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير
معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على

الشرط

الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق لان الشرط ما يكون معدوما على
خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع
وصف التزوج في المعين بان قال هذه المراة التي اتزوجها طالق لا يصلح الوصف دلالة
على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية
ثم اشار الشيخ بقوله ونص الشرط يجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط
يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل قوله ان تزوجت امراة او ان تزوجت هذه
المراة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلالة الشرط لما ذكرنا

قوله والرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من التقسيم المذكور في
اول الفصل وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكر في المتن فتكون
العلامة ما هو دليل على ظهور الحكم عند وجودها كالتكبيرات في الصلوة
فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة شرطا بطريق المجاز
قيل احصان الزنا مع كالاحصان في باب الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشيا العقل والبلوغ والحرية
والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في
صفة الاحصان والاسلام قال شمس الايمه شرط الاحصان على الخصوص شيان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما
قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة
للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده
الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا بسبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا
ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في
الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان
موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي ابي زيد واختارها
بعض المتاخرين وتابعهم المصنف فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين
ومن سواهم من الفقها فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان الشرط
ما هو يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه المثابة وكونه سابقا على

الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة
على الصلوة بحيث لا يتصور تاخرها عنها مع انها شروط حقيقة بلا خلاف وقولهم
لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب
القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا
بد ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد يتقدم كما بينا وقد
يتاخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود
الزنا اذا رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انما لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز
اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع
شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة
العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الاحصان
اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا
يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا
لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا
صالحة للاضافة فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا
انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية عن السلف فيه واختيار عامة المحققين
مثل شمس الائمة وصدر الاسلام والبزدوي وغيرهم انهم لا يضمنون شيئا على ان
هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية ولما
فرغ الشيخ عن بيان الحجج التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل كمن لا عقل له لا اهلية له ثم شرع
في بيان العقل فقال العقل معتبر لاثبات الاهلية ثم العقل من اعز النعم
اذ به يمتاز الانسان من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدارين

نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان ح

ولهذا قال

ولهذا قال عليه السلام ما خلق الله تعالى خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية
بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوتا فكم من
صغير يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد مر تفسيره في اقسام السنة فلا نعيده
ثم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية لا
عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع
ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع وهو قول اصحاب الشافعي
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبي
غير عاقل وقالوا في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لجعل كفرهم عفوا حيث
جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة
لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا فكان قتلهم مثل قتل
نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم
الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان
العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل في حقهم ولان الله تعالى جعل
الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول بالعاجل المنافع فيحتاج الانسان على ما عليه
اصله في فك عقله عن اسر الهوى وعن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العا
بسبب نقصان العقل لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي
وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال لعجز العقل
قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة
لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست
موجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
فانكروا رؤية الله تعالى في الاخرة مع النصوص الدالة قائلين بان رؤية ما لا جهة له ولا كيف
مما يستحيله العقل وانكروا ان تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت
ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته مما يقبحه العقل فلا يجوز ان
يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان

تامة ح

وتخبيره قلبه عن ح

كيفية

[illegible]

بحال يحتمله عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه
فيتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا
في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه
الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان
من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه
عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي
فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين
لما كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات
حدث العالم على المحدث ادل من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة
المعجزة والرسالة كان به معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بلا ورود — كفاية م
الشرع ولو ما لحليم والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت — لا ع
المعتزلة وغير مهدر ايضا لا كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلالات المعقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره
بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات اهلية
الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا لاثبات
الاهلية ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان — لان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان وان صح منه
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد
ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من
زوجها ولو بلغت كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير
مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي
ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله
وذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من
خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه
الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق

معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ
العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع
قلت وهذا القول يوافق قول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس
العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا بجابه كالخطاب
والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه موافق لظاهر
النص والظاهر الرواية وكذلك قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد
العقل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن
فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة
التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بغفلته لا يرى — نوع
انه لا صورة الا وقد عرف لها مصور فكيف يعذر بعدم رؤيته صورا حسية وبعد
ادراك مدة التامل في الجهل بخالقهما ومصورهما بل يلزمه من الاستدلال والنظر ما
يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس رشد مع — منه
ان دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما
استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب لانها مدة يتوهم
صيرورته جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد
العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا لم تحصل له معرفة
بعد هذه المدة كان للاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا
وليس على الامهال وتقدير زمان التجربة فيمن لم تبلغه الدعوة دليل قاطع وحكم الله
كذا وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي
لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل
يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله
تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل الادراك

ويجاقبه صح

ويجاقبه أستغنا بها من جعل العقل حجة موجبة بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه من
كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا لان ما تمسك كل فريق من النصوص أو
بعضها معارض بالبعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الاخر اياها
بما يوافق مذهبه فصارت كانها ساقطة في حق التمسك لتعارضهما على انك اذا
تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على
انه ملغي ايضا فكانت عن محل النزاع بمعزل **قولـــه** والاهلية نوعان الى
اخره اذا ثبت ان العقل معتبر في اثبات الاهلية فانقسمت الاهلية على نوعين اهلية
وجوب اي نفس الوجوب واهلية الانسان للشي صلاحيته لصدور ذلك الشي وطلبه
منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له
وعليه وهي بناء على قيام الذمه اي اهلية الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة
لان الذمه هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا اختص
بالوجوب الانسان دون ساير الحيوانات **قولـــه** والادمي يولد وله ذمة صالحة
دليل على قيام الذمه للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقها حتى يثبت
له ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد
الولي ويلزمه عشر ارضه وخراجها ولو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن
بالاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه أن تقدير المال
في الذمه من الترهات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع مكّنه بان يطالبه
بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيهما ثابت بالاجماع
ومن انكره فقد خالف الاجماع والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى الا ولا ذمة
اي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق اي وصف
يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بنا على العهد الماضي الذي جرى
بين العبد والرب يوم الميثاق بقوله الست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله
تعالى اخرج ذرية ادم من ظهوره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق الست بربكم فاجابوا
بلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي عليه السلام والجنين قبل انفصاله
عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه كيد الام ورجلها ولهذا يقرض

بالمقراض

اي الهذيانات والعبارات وكل كلام يلوح ... الترهات م

الال ... معان منها الله تعالى والعهد والقرابة والحلف والجوار م

بقوله تعالى م

بالمقراض عنها واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا
لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا براسه لم
يكن جزا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق
والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيا لا
يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة
وصار اهلا بسبب ذمته للوجوب عليه وله وكان ينبغي ان تجب عليه الحقوق السبب صح
بجملتها كالبالغ لتحقق كمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير
مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الادا عن اختيار ليتحقق الابتلا ولم
يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه
وهو المطالبة بالادا وغرضه وهو الابتلا كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر
واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما
بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حقه يجوز ان يثبت وجوبه
وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه
حقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحجج فحقوق العبد من الاموال
تجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه لوجود سببه وحكمه
وهو المال اذ المال مقصود هنا دون الادا اذ الغرض رفع الخسران بما يكون
جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادايه فيه هذا المقصود
وما كان صلة له شبه المونة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في
حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض اذ تجب
عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه واما نفقة الاقارب فمونة متعلقة
باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه
وذلك بالمال يكون واداء وليه كادايه فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما
كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل
الدية فانها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد
الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ

دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل العقوبة وما كان عقوبة
او جزاء من حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح
لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل واما حقوق الله تعالى تجب عليه متى
صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن المحضة على ما
مر بيانه ومعنى العباده والعقوبة فيهما ليسا مقصودين والمقصود منهما المال
واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل القول الحكم لا
تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان لا تجب على الصبي قبل ان يعقل
فاذا عقل احتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء ولا
تجب تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما
ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء لا تبتني على الخطاب الا
يرى ان المسافر يؤدي صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا
الجمعة تقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة
بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا تجب عليه وان
وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في
حقوق الله تعالى اداء العبادة تحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا
للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا تحصل ذلك باداء وليه
لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعل
اداء وليه كادائه فيما مالي الحمران المقصود هو المال الا الفعل وذلك لا يجوز في
جنس القربة لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن تقع له
القربة اعني الاغنياء منزه عن ذلك فلذلك لم تلزم على الصبي الزكوة فان قيل
ما ذكرتم مردود بقوله عليه السلام ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها
الصدقة وفي رواية كيلا تاكله الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد
زكوته قلنا هذا خبر من تقوي ان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس
لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه سنين ثم تخبره
بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤدي وعن عمر وابنه وعايشة رضي الله

عنهم انهم اوجبوها في ماله ولم يجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو
كان لهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى
وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روي عن الحسن البصري انه حكى اجماع
السلف في ان لا زكوة على الصبي واما ما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر
لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيهما معنى العبادة
فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزمه اكتفاء بالاهلية
القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة
قاصرة واما ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود لم تجب عليه كما
لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة
بالفعل ثم بعض مشايخنا مثل القاضي ابي زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله
تعالى جميعا على الصبي كوجوبها على البالغ ثم بسقوطها بعذر الصبي لدفع
الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة فيثبت
الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا لا اختيار للعبد فيه
حتى يعتبر عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو اختيار
المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد في
الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدته في الدنيا
تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا
القول اسلم الطريقين عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول
بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم
يسقط لدفع الحرج لكان ينبغي ان يكون مؤديا للواجب اذا ادى كالمسافر
اذا صام في السفر حيث يقع المؤدي عن الواجب بالاتفاق وكذا ظاهر قوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب
ولان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يقضي ما مضى ولو كان الوجوب
ثابتا ينبغي ان يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا
ذكره المصنف في شرحه ولقائل ان يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على

علي نفس الوجوب لجواز أن يكون عدم وجوب القضا باعتبار علم وجوب الادا
لا باعتبار علم نفس الوجوب واما المجنون والمغمي عليه تجب الادا لتوهم زوالها
فيجب القضا بناً عليه بخلاف الصبي فانه لا يتوهم زوال الصبا الي مده معلومه
فلا يجب الادا فلم يجب القضا **قوله** واهلية الادا الي اخره اهلية الادا
نوعان بالاستقرا كامله وقاصره ولا خلاف ان الادا يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول
احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد أن يوجد فيه كل واحد منهما
شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالي الي ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فكان — درجة الكمال يحصل بالبلوغ
كل واحد قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما
قاصره بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان
قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام ثم الشرع بني علي الاهلية القاصرة
صحة الادا من غير لزوم عهده وعلي الكامله وجوب الادا وتوجه الخطاب لان في
الزام الادا قبل الكمال حرجاً بيناً لانه يحرج في الفهم بادني عقله وثقل
عليه الادا بادني قدره البدن والحرج منفي بقوله تعالي وما جعل عليكم
في الدين من حرج فلم يخاطب شرعاً لاول امره حكمةً ولاول ما يعقل ويقدر
رحمةً الي ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم
وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر علي وجه يتعذر عليه الوقوف ولا
يمكن ادراكه الا بعد تجربه وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي
يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم
وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقا النقصان بعد هذا الحد ساقطي
الاعتبار لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عليه
السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتي يحتلم والمجنون حتي يفيق والنائم
حتي يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم
الادا فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ **قوله**
والاحكام منقسمه في هذا اي في باب اهلية الادا قاصرة حق الله

تعالي

تعالي ان كان حسناً لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من — اداء
الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق والاقرار من اهله لان الاقرار
باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي عاقل يناظر في
وحدانية الله تعالي ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان هو والبالغ سوا
في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون نبيا قال الله
تعالي واتيناه الحكم صبياً اي النبوة فتبين انه من اهل ان يكون مهدياً مجيباً
للداعي بالطريق الاولي وبعد وجود حقيقه الشي من الاهل انما يمتنع
ثبوته بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه كفر لانه حسن لعينه
لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال فلو صار محجوراً عنه لكان قبيحا من ذلك
الوجه ولا عهده الا في لزوم الادا وذلك موضوع عنه فاما الادا فلا
عهده فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادايه لانه ينال به فوز الدارين
واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقه بينه وبين
امراته الكافره فمضاف الي كفر الباقي علي كفره لا الي اسلامه لان
الاسلام شرع عاصماً للحقوق لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود من
الايمان بدليل صحته من غير قريب يرثه ولا امراة يفسد نكاحها بل هو
يثبت بناً علي صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به وبمثله لا يمنع
صحة الايمان لان تعرف صحة الشي يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة
الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا يري ان الصبي لو ورث قريبه — تقبله
او وهب له قريبه يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصلي
للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما
يثبت العتق بناً علي ثبوت الملك لا مقصوداً بالارث والهبة ولهذا يتحقق كلاهما
بدون العتق ولان ذا مشترك فقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم
ويتقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل علي عدم لزوم
الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا لم يصف فلم يصف
الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الادا لكان امتناعه

كفرا فتبين منه امراته وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في حق احكام
الدنيا قبل البلوغ فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه
مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح ولا
بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يجعل موليا
عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا
لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق احكام
الاخرة فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم
في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه في حق احكام الاخرة ولا يصح
في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مومن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام
المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه ما قلنا ولا نسلم ايضا انه مولى
عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره
والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت الحكم في الولد
تبعا والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام
الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق
الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون
موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب
فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت عليه نظرا له
فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين
قوله وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان قبيحا
لا يحتمل غير القبح بحال كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة
ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته
ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة

الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى والجهل بغير الله لا يعد منه علما فكذا
الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال قال ابو
الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام
مما يوجده العبد باختيار منه فيكون متصورا الترك منه ومتى قلنا لا يتصور
الترك عنه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام يحصل بوجود الردة وما يلزمه من
احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها
لا مقصودا بنفسه الا يرى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا
ولحقا بدار الحرب وفيما يضر به مقصودا لا ولاية لابويه عليه وقال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس **قوله** وما هو
بين الامرين اي ما تردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون يعني
يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلوة
والصوم والحج ونحوها يصح الاداء قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة بلا وجوب
الاداء لان في وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض
لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات
بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك في الجملة في حق البالغ
كالصلوة المظنونة والحج المظنون ولهذا اذا احرم الصبي صح بلا عهدة حتى
لو ارتكب محظورا لم تلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي
لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة
بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء
ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الاهلية
الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة
الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق جزاء وعقوبة
على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام

تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه
السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعًا واضربوهم اذا بلغوا عشرًا
ضرب تاديب لا عقوبة ليعتادوا اداء الصلوة والضرب للتاديب من انفع المنافع
في حقه **قوله** وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعًا محضًا
اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعًا خالصًا يصح مباشرته كقبول الهبة منه م
والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول
بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح
لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اجازته ولهذا صححنا
عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق امراته واعتاق عبد غيره اذا كان وكيلا غيره م
لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديًا في التجارات عارفًا بمواضع الغبن والخسران
واليه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم
بالتصرفات قبل البلوغ **قوله** وفي الضار المحض اي ما هو ضرر محض
لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة
والصدقة والقرض لان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة
المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه
المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض
فان القاضي يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان
ولاية هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان
المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة
والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الايمة
قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي
حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك
بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا
تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحًا تبيين م
وهذا فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه

كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه
عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض
عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقًا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد
وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقًا في قول محمد واذا وجدت امراته
مجبوبًا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقًا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم
ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفا بالاهلية
القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض **قوله** وفي
الدائر بينهما اي ما تردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو
ذلك يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحًا كان
نفعًا وان كان خاسرًا كان ضررًا وهذا لانه قد صار اهلا لمباشرتها بوجود
اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة لو كان لمعنى توهم م
الضرر فاذا اندفع الضرر براي الولي التحق هذا بما تمحض نفعًا فيصح مباشرته
وفي القول بصحة مباشرته براي الولي توسع اصابة مثل ما يصاب بمباشرة
الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل
ذلك بمباشرة الولي وتوسيع طريق الاصابة ايضًا لان المنفعة تارة تحصل
بمباشرة الولي ومرة بمباشرته وذلك انفع من ان يسد عليه احد البابين
ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي برايه باعتبار ان
قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق هو بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع
ذلك بكمال رايه بالبلوغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك وعندهما نفوذ تصرفه
باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار
رايه العام وهو اذنه في جميع التصرفات برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف
بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي
بعد اذن الولي له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك
الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش

ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا
بالاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة روايتان في رواية
لا يجوز لشبهة النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصيل وبشبهة تصرف الوكلا
من حيث انه يتوقف الى راي الولي فبقيت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة
النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما
اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن قوله وقال الشافعي الشافعي في الاصل
رحمه الله ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه
سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا في شي وعاجزا فيه متضادان
فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شي دل ذلك على سقوط ولايته
فيه اذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته في
اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر
عبارته فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولي فيه وصورة المسئلة ما
اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فقبل حق الحضانة للام الى سبع
سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي
هريرة انه عليه السلام خير غلاما بين ابوين وعندنا لا يخير وجواب ما روي انه
عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له ولم يوجد
مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الاسلام والعبادات لانه لا يمكن
تحصيلها بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيهما وابطل الايمان والرده لانهما
يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيهما ذكرا بيحه لانه يحصل
بمباشرة الولي واما قبول الهبة في قول لا يصح منه كالبيع لحصوله بمباشرة
الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لانه لم يبن
الامر على دليل الصحة وعدمها بل بني الامر على شي خارج عن الفقه وانما
الجمع بين كونه وليا وموليا عليه عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يوجد
هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي

فيكون

فيكون لان يوجد التصرف بالطرفين جميعا فيكون وليا وموليا عليه ولا
يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه وعندنا
لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان
صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة
في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود
من الاسباب احكامها فيكون المقصود من الجمع بين الامرين حكمه
وهو حصول النفع فوجب تحمل التردد في السبب من غير تعيين احدهما لحصول
النفع له على كلا التقديرين **فصل** قوله والامور
المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان الاهلية
وما ينبني عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن
بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل
اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام
مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها
وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام
التي تتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها
وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض
وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه
الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج
الى بيانها فافردهما بالذكر قوله سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب
الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السما لانه خارج عن قدرة العبد
نازل من السما وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه
عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض
مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كآدم وحوا
فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان في ماهية الانسان لا يدخل الصغر

فكان امرا عارضًا ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئًا لانه امر زايد على ماهية الآدمي
وانما جعل الجهل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادر على ازالته
بخلاف الرق حيث لم يجعل من المكتسب مع تمكن ازالته في الاصل بالاسلام
لانه يثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرًا
كالحدود فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد السماوي
والجهل في تعداد المكتسب لانهما يثبتان في اول احوال الآدمي قوله وهو اي
الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه
عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالًا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم
يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ظهر شي من آثار العقل فيه فقد
اصاب ضربًا اي نوعًا من اهلية الادا فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الادا
بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط
به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة
والصوم وساير العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار
وتحتمل النسخ في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفرضية الايمان
فانها لا تحتمل السقوط لانه تعالى اله دايم منزه عن التغيير فكان وجوب التوحيد
دايمًا بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الادا بعذر حقيقي وتقديري بان
لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العلم مع بقا الوجوب كما يعذر في ادا الصلاة
بهما كالنوم وفقد الطهارة مع بقا الوجوب فلا جرم اذا اداه الصبي كان فرضًا
لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تثبت تبعًا للايمان كما مر
بيانه ولا يلزم عليه الادا قوله وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وعامة
احكامه ان توضع عنه اي عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل
العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة وقيل العهدة
ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه
وللصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة

حاشية: اي المآثم والعذر وكل ما هو من حقوق العباد والمظالم تعالى بنعم

مما هو

الى م

مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعًا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم
عليه وشرعًا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبا سببًا لاسقاط
كل تبعه وضمان تحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدًا او خطأ ويستحق ميراثه لان
موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا
ايضًا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببًا للعقوبة
لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل
والعياذ بالله او كان رقيقًا فانه لا يستحق الارث لان الكفر والرق ينافيان
اهلية الارث اما الكفر فلانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا الآية والارث مبني على الولاية الا ترى
الى قوله تعالى اخبارًا عن زكريا فهب لي من لدنك وليًا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سنبينه فكان
فكان الرق منافيًا لاهلية الارث ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبي
عن الاجنبي حقيقة لانه لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتدا للمولاه وذا لا يجوز ولانه
الحق بالاموات والميت ليس باهل للارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر
او الاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية او السبب لا يعد عقوبة والعهدة نوعان
خالصة لا تلزم الصبي كالطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على راي كالبيع
والاجارة ونحوهما كما ذكرنا ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر
وقطع ولايته عن الاغيار قوله والجنون قال الشيخ ابو المعين رحمه الله
لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله
فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغايب والتمييز بين الخير والشر
ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان
على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونًا ثم
انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرًا للمجنون كالصبا والرق
فانهما من اسباب الحجر نظرًا للصغير والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررًا

حاشية: وهو الولاية والخلافة

الولي م

حاشية: النسفي هو صاحب التمهيد في اصول الدين

يحتمل السقوط احترازا به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان
المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا
تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وساير العبادات
يسقط عنه وكذا يسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة
وما اشبههما من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي
قوله لكنه اذا لم يمتد الى اخره يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية
الاداء اذ العباده لا تكون بلا عقل وقصد فتفوت به القدره على الاداء كان بنفس اصح
القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سوا كان الجنون اصليا او
عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله لكنه اذا لم
يمتد اي لكن الجنون الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد اذا لم يمتد ح
لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العباده بعد زواله كالنوم والاغما
وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضا فيلحق الجنون الموصوف بهما بجامع
ان كل واحد عذر عارض لا يقبل الامتداد الابدي ان الشرع الحق العارض
بالعدم في صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن
ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك دون قصد
ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر
جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم
واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة
اولى ان يكون كذلك فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء موديا
الى الحرج وهو الحرج في القضا لدخوله في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء
دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم
جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند
ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة
من وقت البلوغ لم يلزمه قضا ما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الروايه هو نظير ما مضى ح
العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ

بلغ

حصل

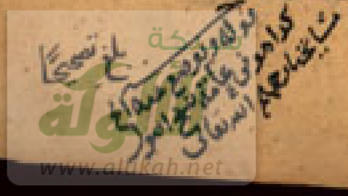
حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه
من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما ما
حصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضا فكان معترضا على المحل الكامل
بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفا الحرج كالنوم والاغما قوله
وحد الامتداد كذا اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل
بالكثرة الموقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر
ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو
وقت قصير في نفسه فلم يحتمل كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم
ذكر ح وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب بذلك قال الشيخ فحد الامتداد في الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله اي ما لم تصر الصلوات
ستا لا يسقط عنه القضا وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبيل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد
الزوال لا قضا عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده
عليه القضا ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في حد
التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضه وفي
الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا
يجب عليه القضا وهو ظاهر الروايه وفي الكامل عن شمس الايمه الحلواني انه لو كا
انه لو كان مفيقا في اول ليله من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا
يجب عليه القضا وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقه فيه
سوا وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان
في وقت النية لزمه القضا ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه
القضا لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما
انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل
يحصل باستيعاب الكثرة الجنس الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يرد المؤكد على
على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا يتاتى وقت وظيفة اخرى



ما لم يمض احد عشر شهرًا فيزداد ما جعل تابعًا على الاصل وهو فاسد والثاني ان
الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداوه في بعضها وقيامها كالصلوات
الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداوها في بعض الاوقات ولهذا كان من رمضان
الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ستة من شوال كصوم الدهر
كله كما ورد الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيفا
لا يتحقق الا آخر من شوال فكان الجنس كالمتكرر حقيقة بتكرر وقته وتاكد التكرر به
فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف
في الصلوة على ما مر **قوله** وفي اي الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الحول
عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل
في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده
في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول
الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرًا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على
المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلاة ايسر
من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنًا لا يحتمل السقوط مثل الايمان مشروع
في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مومنًا تبعًا
لابويه او لاحدهما وما كان قبيحًا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق
التبعية ايضًا حتى انه يصير مرتدًا تبعًا لابويه لان المضار وان كان لا تثبت في
حقه الا ان الكفر لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بردته بعد تحققه فلو لم يحكم بردته
بارتداد ابويه لوجب ان يعفو ردتهما وهو فاسد فلزمت الردة في حقه
ضرورة وانما تثبت الردة في حقه تبعًا اذا بلغ مجنونًا وابواه مسلمان ثم ارتدا
ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه تبعًا
للدار لانها خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلًا مسلمًا وابواه مسلمان ثم جن
فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعًا لهما في الردة لانه صار اصلا في الاسلام فلا
يصير تبعًا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال
لانه صار اصلا فلو ينعدم ذلك بعارض فبقي مسلمًا كذا في نكاح الجامع **قوله**

والعتة

قوله والعته الى آخره العته آفة توجب خللًا في العقل فيصير صاحبه
مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلا وبعضه كلام المجانين
وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل
يشبه العته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق
الجنون باول احوال الصبا والعته بآخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته
لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه
قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام
شي فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن
وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته
ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه الولي ولا بيعه وشراوه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار واما ضمان ما يستهلك الى آخره
هذا جواب سوال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه فينبغي
ان لا يجب ضمان ما يستهلكانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب
عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من
العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمل العفو شرعًا لانه حق العبد والضمان شرع جبرًا لما استهلك
من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيًا او معتوهًا لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به والصبا
والعته لا يزول حاجته اليه عنه فيبقى معصومًا فيجب الضمان على المستهلك
ولا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلا
وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود
لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلاهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار
لم يجعل العقود اسبابًا لتلك الحقوق في حقهما **قوله** ويوضع عنه
الخطاب اي يسقط عن المعتوه كما في الصبي حتى لا تجب عليه العبادات



ولا تثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامه المتاخرين وذكر
القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط
الخطاب قال الشيخ ابو اليسر وهذا ليس كما ظنه بل العته نوع جنون فيمنع
وجوب ادا الحقوق جميعًا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه
قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر
عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار مجنونًا فالخطاب يسقط عن المجنون
كما يسقط عن الصبي في اول احواله تخفيفًا للعدل وهو ان لا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع فيسقط ايضًا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله
تخفيفًا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرًا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي تثبت الولاية
على المعتوه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه
عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر
في اوله الا في ان عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله
فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يوخر الى
زواله دفعًا للضرر عن المسلمة والصبا محدود ولان له غاية معلومة فوجب
تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا
يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم تفرق بينهما بل يوخر
حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام
فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب
عنه لان سقوطه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا
لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغه لان اسلامه صحيح فيتحقق
الإبا منه فلا يوخر حق المراة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتوه
فلا يفترقان في وجوب العرض كما في ساير الاحكام لان اسلام المعتوه
صحيح كاسلام الصبي العاقل قوله والنسيان الى اخره قيل النسيان

معنى يعتري

معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل
هو الجهل الطاري ويبطل كلاهما بالنوم والاغما وقيل هو جهل الانسان
بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة فخرج الاغما والنوم
بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بافة الجنون فانه جهل بافة مع تذكره
الامور الكثيرة وقيل هو افة تعترض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الاثر
فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل احد يعلم النسيان من نفسه
كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الادا لانه لا يخل بالاهلية والحاجة
الحقوق عليه لا يودي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى
عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبًا فصار كالنوم لكن النسيان اذا
كان غالبًا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في
الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مايلة طبعًا الى
الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في
الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفًا وهيبة لنفور الطبع منه وتغير منه
حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
ومثل سلام الناسي بان سلم في القعدة الاولى حتى لا تفسد صلوته لانها
محل السلام وليس هيئة مذكرة انها القعدة الاولى يكون عفوًا اي يكون
النسيان في هذه المواضع عفوًا فجعل كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم
وان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا تفسد
الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيصلح سببًا
للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد حيث لا يجعل عذرًا بوجه حتى لو
اتلف مال انسان ناسيًا يجب عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم
كما مر بيانه لا للابتلا فيعذره لا تسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى فللابتلا
وهو لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرًا اذا دل الدليل عليه ثم
النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شي من
اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرًا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه

للمصلي ح

القطع

بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب
ولا يصلح عذرًا للتقصير لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام
لانه ابتلي بالانتهآء عن شجرة معيّنة فليسهل حفظه وذكره وكذا النسيان في غير
الصوم والذبحه لم يُجعل عذرًا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه
واعتكافه ناسيا الاحرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرةً من هيئة المحرم
واللبث في المسجد فكان بنآء علي تقصيره فلا يكون عذرًا **قوله** والنوم الي
اخره النوم فترة طبيعيه تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس
الظاهرة والباطنه عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به
عن اداء الحقوق وعند اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدله
منحصرة في الدماغ الروحَ النفسانيَّ من الجريان في الاعضاء وقوله هو عجز عن كذا
ليس بتعريف للنوم اذ الاغما ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب
تاخير الخطاب نتيجه قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اي يوجب تاخير
الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الادآ حقيقه بالانتباه واحتمال
خلفه وهو القضا علي تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط
الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الي حين القدره الا ان يطول زمان الوجوب
ويتكثر الواجب فح يسقط دفعًا للحرج والنوم لا يمتد عادةً بحيث يحرج في
القضا لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادةً فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهليه
وقوله حتي بطلت عباراته نتيجه **قوله** ونا في الاختيار يعني لما نافي النوم
الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بني علي
الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والرده والبيع والشرا وصار كلامه
لعدم التمييز كالحان الطيور فلا يعتبر **قوله** ولم يتعلق بقراته الي اخره
اذا قرا المصلي في صلاته قايمًا وهو نايم لم تصح قراته في المختار لما قلنا من فوات
الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها
لا عن اختيار فامّا القعدة الاخيره فلا نص فيها عن محمد وقيل انها يعتد
بها من الفرض لانها ليست بركن ومبناها علي الاستراحه فيلايمها النوم بخلاف

مع النوم

مع النوم بخلاف ساير الافعال لان مبناها علي المشقه فلا تتادي بلا اختيار في
حالة النوم وفي المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يفعل قدر التشهد
والّا فسدت صلاته وفي النوادر ان قراة النايم تنوب عن الفرض لان الشرع جعله
كالمستيقظ في حق الصلاة كذا في الذخيره **قوله** وكلامه اذا تكلم النايم
في الصلوه لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا اختيار له وهو مختار فخر
الاسلام وفي المغني وفتاوي قاضي خان والخلاصه ان صلاته تفسد من غير ذكر
خلاف وفي النوازل تفسد صلاته وهو المختار **قوله** وقهقهته اذا قهقه
النايم في الصلاة فلا روايه فيها عن محمد نصًا وقال ابو محمد الكفيني تفسد صلاته
ويكون حدثًا لان القهقهه في الصلوه حدث اذ لا فرق في الاحداث بين النوم واليقظه
الا تري انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوه في اليقظه وبهذا اخذ عامة
المتاخرين احتياطًا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفه رحمه الله
انها تكون حدثًا ولا تفسد صلاته حتي كان له ان يتوضا ويبني علي صلاته بعد الانتباه
لان فساد الصلاة باعتبار معني الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار امّا
تحقق الحدث فلا يفتقر الي الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان في هذه الحالة حدثًا
سماويًا كالرعاف فلا يفسد صلاته وقيل تفسد صلاته ولا يكون حدثًا وهذا في
عامة نسخ الفتاوي لان فساد الصلاة باعتبار معني الكلام فيهما والنوم كاليقظه
في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثًا فباعتبار معني الجنايه وقد
زال بالنوم الا يري ان قهقهة الصبي في الصلاة لا تكون حدثًا لزوال معني الجنايه
عن فعله ومختار فخر الاسلام انها لا تكون حدثًا لما ذكرنا ولا تفسد الصلاه
ايضًا لان النوم يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف حيث قال ولم يتعلق بقهقهته
في الصلاة حكم **قوله** والاغما قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوي ويعجز
به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقةً فكانه اراد به فتورا غير طبيعي
والّا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه حصل بقوله يزيل القوي وقيل
هو آفة توجب اختلال القوه الحيوانيه بغتةً فانه لا يخل بالاهليه كالنوم لان
العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقي الاهليه ببقايه ولهذا كان

النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي الاغما كالنوم في بطلان عبارا ته بل اشد منه اي بل الاغما اشد من النوم في فوت الاختيار والقدره لان النوم فتره طبيعيه اصليه ولا يزيل اصل القوى وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغما فانه مزيل للقوى ولا يمكن ازالته بفعل احد فكان اشد من النوم ولكونه اشد من النوم كان الاغما حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قايما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال الا نه اي لانه لا يوجب استرخا المفاصل الا اذا غلب فيصير سببا للاسترخا فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغما في حق الصلوه خاصة حتى تسقط به الصلوه امتداد ولم يعتبر النوم في شي وهو معنى قول الشيخ وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الادا كما في الصلوه والقياس ان لا يسقط بالاغما شي وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدره فيوثر في تاخير الادا دون سقوط القضا كالنوم الا ان الفرق ان الاغما قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضا واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضا ثم امتداده في حق الصلوه ان يزيد على يوم وليله باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما رحمهما الله كما بينا في الجنون وعند الشافعي امتداده باستيعابه وقت صلوه كامل حتى ان من اغمي عليه وقت صلاه كامل لا يجب عليه القضا لان وجوب القضا يبتني على وجوب الادا ولكنا استحسنا الحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليله فقضى الصلاه وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليله فلم يقض الصلوه فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط **قوله** وامتداده في الصوم نادر اي امتداد الاغما في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضا ان تحقق ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه القضا لان وجوب الادا لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغما ووجوب القضا يبتني عليه وقلنا اثر الاغما في تاخير الصوم

الى زواله

الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهليه وبالحرج ولا يزول الاهليه بما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبنا الحكم عليه لان بنا احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفي الصلوه امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده في الزكوه نادر لما ذكرنا في الصوم **قوله** والرق وهو الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمي يتهيا الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلا كما يتملك الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر اي يملك من الاحكام كالشهاده والولايه والقضا ومالكيه المال وغيرها **قوله** شرع جزا في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه وابتدا ثبوته جزا على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عباده الله تعالى وصيروا انفسهم ملحقه بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله تعالى والنظر في دلايل وحدانيته تعالى جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك والابتذال ولكونه جزا على الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتدا لكنه في حال البقا صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقا ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزا حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامه المسلمه رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزا كالخراج فانه في الابتدا يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال البقا صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج **قوله** به يصير المرء عرضة والعرضة المعرض للامر اي الذي نصب لامر يعني ان المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان **قوله** وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمز لكن الفقها لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزو ثم قلبوا الواو يا لوقوعها طرفا فقالوا التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي

قبل العتق ... حتى ... الغرابه ... من الادم

ثبوتًا وزوالًا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتًا حتى
حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ حكمه منه والاصح
انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعًا دون
النصف والحكم يبتني على السبب كما في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا
اثره ولانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص شايعًا
والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر
ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدًا في شهاداته وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث
والحجر من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه حرًا ونصفه عبدًا حتى لو انضم مثله يكون
مجزئ كما اقام الشرع امراتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم انه لا خلاف
ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة
والولاية ويمتنع عن يد المستولي حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على
عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك قابل للتجزي ثبوتًا وزوالًا فان الرجل لو باع
عبده من اثنين جاز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده
يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع واذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في
في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق
كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصًا له في عبد عتق كله ليس لله فيه
شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال
اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق
واذا لم يكن انفعاله وهو العتق متجزيًا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيًا
ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيًا لم يكن التطليق
الذي هو الفعل متجزيًا وهذا معنى قول الشيخ وكذا الاعتاق عندهما قوله
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر يعني اذا كان الاعتاق متجزيًا فلا يخلو من ان يكون العتق
ثابتًا في الكل اولا فان كان يلزم الاثر بدون المؤثر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون
ثابتًا في البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت

اصلا

اصلا يلزم المؤثر بلا اثر والكل باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لضرورة
من الا لكل لوجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل
قوله وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجزي يعني ان الاعتاق ازالة
الملك بالقول فيتجزى في المحل كالبيع لا اسقاط الرق لان نفوذ تصرف المالك
باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزاء
وعقوبة لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية
على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقًا
له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكًا للمولى وتعلق بقاء الملك بقاء الرق في
المحل لا يدل على انه مملوك له كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتًا وبقاء ومع ذلك
لا يدل على الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق
منه تصرفًا في ازالة ملك المال فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال يتجزى
كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للملك
واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقًا واسقاطا
بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه
العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيًا للرق كسرا القريب اعتاقًا بواسطة
الملك لا بدون الواسطة وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله انه اي الاعتاق ازالة
ملك متجزئ لا اسقاط الرق ولا اثبات العتق قصدًا حتى يتجه ما قلتم وحاصله
ان الاعتاق يتجزى ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان
يبقيه في ملكه اذا اعتق شقصه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه
ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين نصيبه جاز ويتعدى الى
نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنًا والدليل عليه قوله عليه السلام من
اعتق شقصًا في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق عليه
كله اي سيصير عتيقًا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية قوله والرق
بنا في مالكية المال اي الرق ينافي المالكية لكونه مملوكًا ومملوكيته من
حيث انه مال لا من حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكًا للمال لان احدهما

يكون م

بسمة العجز والاخرسمة القدره وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي
كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بالمالكية من حيث
انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال
والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال
لان الضرورة داعية الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل والاولى ان يتمسك
في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا تبقى له اهلية ملك التصرف كما لا تبقى
اهلية ملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك
له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فات له اهلية هذا التصرف فكان نائبا عن
المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في ذمته حتى
ان المولى لا يملك الشرا بثمن يجب في ذمته ابتدا فتبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف
كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا
لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية المال لا تثبت
الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري
وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق وعند مالك رحمه الله يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت
بالنكاح او الشرا فان كان اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا له بطريق
اخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشرا وجوابهما
قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف النكاح
اذ لا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام
اهلية العبد والسرية الامة التي بوأها بيتا واعدها للوطي وخص المكاتب
بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم
ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما اي
من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى
لان القدرة والاستطاعة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا

لانها

لانها بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع
فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك
الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما استثني على المولى في سائر القرب البدنية من
الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم والصلاة الفرض ليست للمولى
بالاجماع وهو فيهما مبقى على اصل الحرية واذا كان منافعه لمولاه وباذنه لا
تخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض وهذا بخلاف
الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة تودي في وقت
الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة
بمنافع مملوكة فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى
عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط في حق المكي وفي حق الافاقي انما يشترط للتمكن
من الوصول الى موضع الادا فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الادا فكان اداؤه
حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا قوله ولا ينافي مالكية غير
المال اي الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة لانه غير مملوك
من هذا الوجه فلم تمتنع مالكيته لهذه الاشيا بالرق وكان في حق هذه
الاشيا مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية
الى اثبات هذه المالكية ايضا لانه مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى
البقا فيكون اهلا لقضايها وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة
كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك
يمين فاذا لا طريق له لرفع هذه الحاجة الا النكاح فتثبت له مالكية النكاح
وانما توقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم
للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار له لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد
مال اخر يتعلق به وماليته حق المولى فلم يكن بد من اجازته ولهذا لو اسقط
حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز
بدون الاعتاق كان مالك العبد دون المولى فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد
ولا يقال المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان هو مالكا لا يملك الاجبار عليه

له م
لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض الابدي ان ملك المال لا يشترط

النسخ م

انه م

لانا نقول انما يملك الاجبار تحصينًا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان
لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق
وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقا ولا بقا له الا ببقائهما فيثبت له ملكهما
كما يثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف ذمه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا على حق المولى
فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقي على الحرية في حق الدم والحياة
قوله وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في
الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على
العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبي عن العز والشرف والرق ينبي
عن الذل والهوان فلاجرم بينهما تناف وذلك مثل الذمة فان الانسان بها
يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة
والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شا او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه
من باب السلطنة والحل فان استفراش الحراير وتوسعة طرق قضا الشهوة
على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل
في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شا لزيادة شرفه وكرامته على كافة
الخلق واذا كان كذلك تثبت هذه الاشيا في حق العبد ناقصا حتى ان ذمته ضعيفة
تضعف بسبب رقه لانه من حيث انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه
انسان مكلف لا بد له من ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف
فلم تحتمل الدين بنفسها بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها حتى لا يمكن
المطالبة بدونهما فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود في يده يعني
يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف مالية
الرقبة اليه ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في الاسرار وان لم
يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة
رحمه الله وانما تباع رقبته في دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او

المحجور

المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان ماذونا الا ان يختار المولى الفدا وقال الشافعي
رحمه الله لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة كساير
اكسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما الاذن له في
التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف
دين الاستهلاك فانه كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده فقلنا هذا دين مطلقا
وجب على العبد لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد او بسبب معاين وهو الشرا
فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وقدمنا الاستيفا من الكسب وان كان التعلق
بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى حيث لا يزول ملكه عن راس ماله
فيتصرف ويربح ونظرا للغريم لانه ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يتصرف
محل حقه ثم اذا لم يثبت الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق مثل دين
ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن المولى ويدخل بها حتى وجب
العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق
المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه **قوله** والحل اي لما ضعفت
الرقبة بالرق انتقص الحل الذي يبتني على ملك النكاح ويصير المرء به اهلا له حتى
لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان
يتزوج اربعا لان الرق لا يوثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية
النكاح وما لا يوثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سوا كملك الطلاق وملك الدم
في الاقرار بالقود وقلنا ان الرق موثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات
في الحدود وعدد الطلاق واقرا العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية
وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يوثر
في نقصان النعمة والحل نعمة فيوثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة
قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله
عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وكذا حل النسا يقتصر بالرق
الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تاخر وقارن لتعذر
التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن الحيضة الواحدة

والطلقة لا تتنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فتكاملان ترجيحًا لجانب الوجود على
جانب العدم فيصير طلاق الامه ثنتين وعدتها حيضتين ولكن عدد الطلاق لما
كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنسا اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج
فيتعرّف مقداره من محله وتزداد المحليه بالحريه وتنتقص بالرقية وازدياد الحل في
بنا على ذلك الا ترى أن من ملك عبدًا يملك اعتاقًا واحدًا ومن ملك عبدين يملك
اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكيه لان بالنكاح يثبت
الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وينتصف الحل ذو القسم بالرق
ايضًا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن ديه الحر اذا قتل خطأ لانتقاص المالكيه
كما انتقصت بالانوثه لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكيه بالعدم
وهو مالكيه النكاح فانها وان ملكت المال رقبة ويدًا وتصرفًا لا تملك النكاح
فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما لا بالعدم
اي اثر الرق في انتقاص مالكيه المال لا في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبة
ويملك يدًا وتصرفًا وملك اليد والتصرف اقوى من ملك الرقبه لان الغرض
بالمالكيه هو الانتفاع وذلك باليد يحصل وملك الرقبة وسيلة اليه فلا يمكن
في التنقيص اعتبار الربع ولهذا ليس لمولاه ان يسترد ما اودعه ويملك ملك
النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الديه بما له خطر في الشرع وبصلح مهرًا حرّ
وهو العشره اذ بها يتم نصاب السرقة ولا يقال مالكيه النكاح ناقصة
في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها على امراتين لانا نقول التوقف
على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لرفع الضرر عن المولى
كما بينا وكذا تنصيف عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان المالكيه ولكن لتنصيف
الحل فان مالكيته فيما ملك من النكاح مثل مالكيه الحر بلا نقصان وعند ابي يو
والشافعي رحمهما الله تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لرجحان
معنى المالية بدليل ان القيمه اذا انتقصت من الديه تجب القيمه بالاتفاق وان فيه م
الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك يجب تقديره
بالقيمه بالغة ما بلغت كما في الغصب ولكنا نقول اعتبار معنى النفسية اولى
لانها اصل

لانها اصل والمالية تبع لانها قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال
ولو زالت المالية بالاعتاق تبقى النفسيه ولهذا كان للعتبر في ايجاب القصاص
والكفاره معنى النفسيه فكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر معنى م
المحل وخطره باعتبار المالكيه وفي مالكيه نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص
والجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته عن ديه الحر فهو ان الضمان
ضمان الدم في قليل القيمه ايضًا ولهذا تجري فيه القسامه وتتحمله العاقله
الا ان كونه ما لا يوجب نقصان دمه فما دام ممكنًا نقص ديته باعتبار قيمته
ما لا نقصانا بدل لكل السبب الذي انتقص به واذا لم يمكن النقصان باعتبار ماليته
فان ازدادت قيمته على ديه الحر او ساوتها وجب النقص شرعًا لكن بقدر باع م
له خطر وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب
للمولى ايضًا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضي
دين العبد من بدل دمه ولكن للعبد لا يصلح مستحقًا ومالكًا للمال فيستوفيه
المولى الذي هو اولى الناس به كما في القصاص قوله وانه لا يؤثر اي الرق
لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصًا واعدامًا سوا كانت العصمة مؤثمة او مقومة
لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومه بداره اي بالاحراز بها حتى لو
اسلم كافر في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمه لا المقومه حتى لو قتله قاتل
يأثم ولا يجب عليه الديه والقصاص قوله والعبد فيه كالحر اي في كل
واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم
بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلموا التزموا عقد الذمه والرق مما يوجب
ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعًا للمولى فاذا كان المولى محرزًا بدار الاسلام
يصير العبد محرزًا بها ايضًا كسائر امواله قوله ولهذا اي ولكون
العبد مثل الحر في العصمه يقتل الحر بالعبد قصاصًا عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يقتل لتمكن معنى المالية التي م تختل بها الكرامات البشرية ما ختلت
النفسية مجاورتها فكان العبد نفسًا من وجه دون وجه والحر نفس من
كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى

بدل صح

مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا انتقص لامها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد معصومة على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان قاتلا عمدًا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي ينبني عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة وهي كونه محتملا لامانة الله تعالى اذ التحمل لا ادا لا يمكن الا بالبقا والبقا لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زايدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجد المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزايدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل والمراد بالعصمة هي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه وهي نوعين مؤثمة ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعًا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدًا فالضمان القصاص وان كان خطأ فالضمان الدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطأ وان كان عمدًا بالتوبة والاستغفار والرق يؤثر في قيمته اي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا يؤثر في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر قوله وصح امان المأذون الى اخره اي امان العبد المأذون بالقتال وفي الحقيقة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال للكافر الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية له على الغير فقال صح امانه لا لان له ولاية على الغير بل لان الامان بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار مأذونًا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخًا فيها وبالامان يسقط حقه في الغنيمة

فاتمة

وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا

الرق

فيلزمه

فيلزمه حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية كشهادته في هلال رمضان وفي امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد ولانه قد يكون في الامان مصلحة للمسلمين ليستعدوا للجهاد بعد نوع ضعف ولا حق له في الجهاد فلا يصح امانه وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال بالنفس فان فيه ابطال حقه فلا يملكه قوله واقراره بالحدود والقصاص نتيجة قوله ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكية غير المال صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدًا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق للمولى لانه بطريق التبع وكذا صح اقراره مأذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة عندنا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالقايمة صح من المأذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال الا في حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر قوله وفي المحجور اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القايمة اختلاف معروف بين

ينفك حجر

العلماء الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال القائم على
المسروق منه وعند محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف رحمهم
الله اجمعين يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه
المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف
وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى
ثبت القطع يثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وثبوت التبع
يثبت تبعا وهو من ضروراته وجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال واقراره يصح
في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل
عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد
يثبت بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان فان المال يثبت دون المال صح
القطع وجه قول محمد ان اقرار المحجور بالمال في حق المال لغو فيصح في حق القطع ايضا
لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال
المولى كذا في المبسوط **قوله** والمرض قيل المرض حالة للبدن خارجة عن
المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند اهل
الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان تجب عنها بالذات آفة في الفعل
قوله وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سواء
كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما
يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام
وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام او مستلقيا ان لم يقدر على
القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي علة خلافة الوارث او الغرماء في المال
لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت
فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب
تعلق حق الوارث او الغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي

المرض

المرض
من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما من حق الغرماء في الكل
اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت
مستندا الى اوله يعني انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى
اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت
الحجر واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى
الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل جزء من
المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه فيتم
يضاف الى كلها دون الاخيرة فيتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين
اصل المرض الذي اضناه حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم
او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف
من اهله مضافا الى محله فينفذ في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ يعني
لما اتصل به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار
تصرفه تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام
لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع
منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال ثم عند تحقق
الحاجة بالاتصال بالموت ينقض وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمعلق
بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم
المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في ساير الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق
على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان
حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة
الاعتاق تبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق وكان
القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة

الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظراً له فان الانسان مغرور بامله
مقصّر في عمله فيحتاج عند حلول اثار المنيه الي تلافي ما فرّط فيه فنظر الشارع
له بابقا ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه قال عليه السلام ان الله
تعالي تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة علي اعمالكم فضعوه حيث
شئتم **قوله** والحيض والنفاس فكذا الحيض دم ينفضه رحم المراة السليمه
عن الدا والصغر واحترز بقوله رحم المراة عن الرعاف وغيره وعن دم الاستحاضه
فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الدا عن النفاس فان النفسا في حكم المريضه
حتي اعتبر تصرفهما من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه
ليس بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المراه عقيب الولاده
وهما لا يعدمان الاهلية الوجوب ولا اهلية الادا لانهما لا يخلان بالذمة
ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا
الصوم لكن الطهارة عنهما شرط للصلاة وفي فوات الشرط فوات الادا فلا
يمكن القول بوجوب الادا ضرورة والصلاة شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط
القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اهدرناهما واوجبنا القضا عليهما
لوقعنا في الحرج فلهذا لا يجب عليهما قضاء الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحه ادا الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الي القضا اذ الصوم
يتادي بالحدث والجنابة يجوز فيجوز ان يتادي بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها ولصحة ادا الصلاة قياسا فانها
لا تتادي بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضا الصوم بخلاف الصلوه
لان قضا عشره ايام في احد عشر شهرا يسير وقضا خمسين صلاة في عشرين
يوما مع احتياجهن الي ادا الصلوات الوقتية عسير جدا ولا يقال ينبغي ان
يكون النفاس مسقطا لقضا الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة لانا
نقول حكمه ماخوذ من الحيض وكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا
النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني
الحكم عليه كالاغما اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاه فان وقوعهما في وقت

الصلاه

الصلاه من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضا وان كان وقوعه في
وقت الصلاه من النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط
وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل
بالاهليه فلا يوجب سقوط القضا **قوله** والموت الموت ضد الحيوة لانه
امر وجودي عند اهل السنه رحمهم الله فلما كانت الحيوة من اسباب القدره كان
الموت موجبا للعجز لا محاله ولهذا قيل انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدره
بوجه وانه ينافي اي الموت ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب الصلاه
والصوم حتي يسقط به ما هو قربه لفوات غرضه وهو الادا عن اختيار ولهذا
قلنا ان الزكوه تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتي لا يجب اداها من التركه خلافا
للشافعي رحمه الله بنا علي ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالي وعنده
المال هو المقصود لا الفعل حتي لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار
الزكوة كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا تسقط الزكوه به وكذا
حكم سائر القرب لفوات الادا عن اختيار وانما يبقي عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام
الاخره وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام لحاجة
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب
والمبيع والوديعه يبقي ببقا تلك العين لان فعل العبد في العين غير
مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم
بالمال فيبقي حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو
ظفر به كان له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتي يضم
اليه مال اي الي الذمة علي تاويل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله غالبا والموت
لا يرجي زواله عادة فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب لا تحتمله ذمة الميت بالطريق الاولي ولهذا قال ابو حنيفه اي ولان
الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفه ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس
لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط

في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوده يعرف بالمطالبه ولهذا فسّر
بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبه وقد سقطت المطالبه ههنا لامتناع
مطالبه الميت بالدين وعدم جواز مطالبه غيره اذ لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصي
بالادا ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبه بما على الاصيل ولا
مطالبه هنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله والمطا
ثابته اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصور المطالبه
في الحال يصح التزامها بالكفاله ولا يقال ينبغي ان لا تجب ضم ماليه الرقبه اليها
لاحتمال الدين لضعف ذمته لانا نقول ضم الرقبه في حق المولى ليتمكن استيفا الدين
من الماليه التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمه غير كامله اذا ثم صح
صحت الكفاله يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال
لان تاخير المطالبه عن الاصيل لعذر عدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل
عن المفلس يوخذ في الحال وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح
الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد
موته اذ الموت لم يشرع مبريا ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما
كان حق الاستيفا باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب به في الاخره بالاجماع
الا انه عجز عن المطالبه لافلاس الميت وعدم قدرته على الادا والعجز عنها لا يمنع
صحة الكفالة عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا يؤيد ذلك ما روي انه كالكفالة صح
عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين
فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلاه عليه فقال علي او ابو قتادة
هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح الكفاله لما صلى النبي عليه
السلام لان المانع كان هو الدين ولو لم تصح الكفاله لم يتغير حكمه فيبقى
مانعا والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان
عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب الذمه فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه
وهو سقوطه لعدم المحل لا للعجز لمعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي

فان الذمة

فان الذمة كاملة متحملة الدين فيبقى مستحق المطالبه اذ لا يستحيل مطالبة
المفلس خصوصا عند ابي حنيفة لان الافلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة وبخلاف
الدين المؤجل لان المطالبه فيه مستحقه على سبيل التاجيل فيصح التزامها
بالكفاله واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس في الحديث لم يبق هناك
مال ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول صلى الله عليه وسلم وليس فيه ان هذه
الكفاله صحيحة مبتداة على وجه يبتنى عليه احكام الكفاله من المطالبه والملازمة
والحبس والجبر على القضا بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغايب عند الاكثر ولا تصح للمجهول بلا خلاف وكان عليه
بنا صح السلام لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضا وبالعدة يتبين له الوجه على ظاهر
الحال في الوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين بالمال الا ان الظاهر
أن صح هو امكان القضا قبل الهلاك كذا في الاسرار واما صحة التبرع فبنا على ان الدين
باق في حق رب الدين لان سقوطه عنه للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق
من عليه دون من له ولهذا لا يصح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا واما من
الدين ما كان وجوبه بطريق الصله كنفقة المحارم والزكوه وصدقه الفطر
ونحوها تبطل بالموت لان ضعف الذمه بالموت فوق ضعفها بالرق والرق
يمنع وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز
تصرفه في الثلث نظرا له قوله وان كان حقا له اي ان كان المشروع شرع
لاجله يبقى له اي لاجله مما كان مشروعا لحاجته ما تنقضي به حاجته لان امر
البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال
هذه الصفه عنهم اذ هي ثابتة فيهم بكونهم مخلوقين محتاجين بخلق الله تعالى واجل
والعبودية مستلزمة للحاجه لانها تنبي عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق
ما تندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز ولا عجز فوق
الموت فيبقى للميت مما كان مشروعا لحاجته ما تنقضي به حاجته ولهذا قدم
تجهيزه على قضا دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضا الدين الا يرى ان
لباسه في حال الحيوه مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات

وانما يقدم التجهيز علي الدين اذا لم يكن حق الغرما متعلقاً بالعين اما لو كان متعلقاً
كما في المستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الي التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقاً موكداً ثم دينه قضا الدين صح
وانما قدم علي الوصيه لان الحاجه اليه امس لانه واجب والوصيه تبرع فكان
اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حايل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة
فكان النظر في تقديمه علي الوصيه ثم وصاياه من ثلثه اي من ثلث ماله بعد
الدين وانما قدم وصاياه علي الميراث اذا لم يتجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع
حق الوارث عن الثلث لحاجته الي تدارك ما قصر وهذه الحاجه اقوي من الحاجة
الي خلافه الوارث فيقدم عليه وقد نص الله تعالي عليه بقوله من بعد وصية
يوصي بها او دين ثم وجبت المواريث اي ثبتت المواريث بطريق الخلافه عنه نظراً
له لان ماله اذا اتصل به وتخلفه كان انظر له فيصرف الي من يتصل نسباً اي الي من يتصل صح
قرابة او سبباً اي بالزوجية او ديناً ما ان لا نسب ولا سبب فيوضع في بيت
المال لتقضي به حوايج المسلمين **قوله** ولهذا بقيت الكتابه اي ولبقا
ما تقضي به الحاجه بقيت الكتابه بعد موت المولي بلا خلاف ولان صحة الكتا
باعتبار مالكيته معتقاً وتحصل له الولا والبدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة ليصير صح
وحاجته الي الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج الي حصول الاعتاق منه ليحصل
له الولا ويتخلص من العذاب ابقا فلذلك بقيت الكتابه بعد موته وبعد موت كما جات به السنه ويحتاج ايضاً الي حصول بدل الكتابة علي ملكه ليستوفي منه ديونه ويتخلص من العذاب صح
المكاتب عن وفا اي بقيت الكتابه بعد موت المكاتب عن وفا لحاجته الي
تحصيل الحريه حتي يكون ما بقي عنه ميراثاً لورثته ويعتق اولاده المولودون
والمشترون في حال الكتابه فيعتق في آخر جز من اجزا حيوته وهو مذهب علي
وابن مسعود وقال زيد بن ثابت تنفسخ الكتابه وبه اخذ الشافعي رحمه الله
لانها لو بقيت انما تبقي ليعتق المكاتب اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل
الحريه والميت ليس بمحل للعتق ابداً ولا يجوز ان يستند العتق الي حال حيوته للحرية صح
لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الاسناد اثبات قبل وجود الشرط وهو
اذا بدل الكتابه بخلاف ما اذا مات المولي لان محل العقد قايم قابل للعتق والمولي العتق صح

انما يصير معتقاً عند ادا البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال
حيوته فموته لا يبطل الكتابه ولكنا نقول الكتابه عقد معاوضة وتمليك علي
سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب يملك بها يده من حيث الاكتساب اللزوم صح
ومكاسبه من حيث اليد والتصرف علي سبيله وهذه المالكية تثبت للمكاتب
لحاجته الي احراز نفسه وصيرورته معتقاً وحاجة المكاتب اقوي الحوايج
لان الحريه راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات ولهذا
ندب في هذا العقد الي حط بعض البدل عندنا وعند الشا(فعي) يجب حط ربع البدل
ليكون اقرب الي حصول العتق وكذا في الاخره فانه يتاذي في قبره بتاذي ولده
بتعيير الناس اياه بالرق قال عليه السلام يوذي الميت في قبره ما يوذيه في اهله
فلما جاز بقا مالكية المولي بعد موته لحاجته فلان تبقي مالكية المكاتب حصول ؟
لحاجته الي حصول الحريه كان اولي لان حاجته الي تحصيل الحريه فوق
حاجة مولاه الي الولا ولا بقا له لو قيل ببقا مالكية المكاتب لزم القول ببقا
مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان ابقا
المالكيه لمعني الكرامه ولا كرامه في ابقا المملوكيه لانها تنبئ عن الذل
واذا لم تبق المملوكيه لا يتصور ان يصير معتقاً بعد موته فتنفسخ الكتابه الادا ؟
لانا نقول بقا المملوكيه الي وقت يكون تبعاً لا مقصوداً بنفسه لانا احتجنا
الي ابقا المالكيه لما بينا ولا يمكن ذلك الا بابقا المملوكيه الي وقت الادا فبقي
المملوكيه شرطاً لتحقق المالكيه وان كانت غير مقصوده فبقيناها تبعاً
قوله وقلنا تغسل المراة زوجها عطف علي قوله بقيت اي ولبقا
ما تقضي به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المراه تغسل زوجها في العدة
لان النكاح في حكم القايم للحاجة ما لم تنقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المراه
حيث لا يغسلها زوجها خلافاً للشافعي رحمه الله لانها مملوكة وقد بطلت
اهليه المملوكيه بالموت لانها شرعت في الادمي لقضا حاجة المالك بخلاف
القياس الي زمان الموت لانه لا يقدر علي قضا حوايجه من المملوكة بعد الموت
فلا تبقي بعد موتها الا يري انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجب

مراعاته بالعده لان الملك المؤكد لا يزول بمجرد المزيل كما لو طلقها او مات عنها
وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا يرى انه مؤكد بالشهادة
والمهر وحرمة المصاهرة ولان الحاجة ههنا الي الغسل وهو من باب الخدمة فابقا
المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الي اعتبارها لاثبات ضد موجبه وهو فاسد
بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واحتج عند بقاء محل الملك صح
الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لعايشة لو مت غسلتك وكفنتك
وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها رضي الله عنهم اجمعين ولان
الملك جعل كالقايم في حق الزوج لحاجته الي الغسل فيجعل كذلك في حقها
ايضا لان ملك النكاح مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما معني قوله عليه السلام الحل صح
غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت
ان عليا غسلها فقد كان ادعا به الخصوصية بها حين قال ابن مسعود حين انكر
عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال ان فاطمة زوجتك في الدنيا عليا صح
والاخره **قولـــه** وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص فانه
شرع عقوبة لدرك الثار وتشفي الصدور ولابقا الحيوه علي الاوليا بدفع شر
القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشيا ولا حاجة له اليها ويثبت القصاص عند
انقضا حيوته وعند انقضا حيوته لا يثبت الا ما يصلح لقضا حوايجه كالتجهيز
والتكفين وقضا الدين وتنفيذ الوصيه والقصاص لا يصلح لهذه الحوايج اصلا
وقد وقعت الجنايه علي اوليايه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
للورثه ابتدا يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثه
كما ينتقل ساير الحقوق بل يثبت لهم ابتدا لحصول التشفي لهم دون الميت
ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من
انتفاع اوليايه فكانت الجنايه واقعة علي حقه فينبغي ان يجب القصاص له من
هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهليه الوجوب له وجب ابتدا
للولي القايم مقامه علي سبيل الخلافه عنه يؤيده قوله تعالي ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا بين ابدا ثبوت القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل ان صح

موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان الحق باعتبار نفس
الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب للموروث فيصح عفو المجروح
ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفه
رحمه الله ان القصاص غير موروث اي لا يثبت علي وجه يجري فيه سهام
الورثه بل يثبت ابتدا للورثه لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الي
الورثه لا الي الميت فكان القصاص حقهم من الابتدا الا ان يكون موروثا فان
قلت اذا كان الغرض منه درك الثار وحيوة للاوليا ينبغي ان لا يجوز استيفا
القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفي احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للاخرين شيا قلت القصاص
واحد لانه جزا قتل واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة من
بعض المحل دون البعض وقد تعذر ايجاب البعض ابدا اما الاجماع ولا بطل
بالاجماع فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر
احدهم واستوفي او عفي لا يضمن شيا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه
ولهذا قال ابو حنيفه للكبير ولاية الاستيفا قبل كبر الصغير لانه تصرف
في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير
غايب لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب
وههنا العفو معدوم ولا عبره بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه بالاحتمال صح
ابطال حق ثابت للكبير **قولـــه** واذا انقلب مالا اي اذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتي تقضي
منه ديونه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه
المثل من كل وجه وانما تجب الديه خلفا عن القصاص فاذا جا الخلف
جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به
الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه وصار
كانه هو الواجب بهذا القتل كالديه في الخطا وكان الاصل في القصاص
ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا

اثبتناه للورثه ابتدًا المانع وهو انه لا يصلح لحاجه الميت بعد انقضا حيوته
وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما
وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجه الميت ولا يستتبع الشبهه والخلف
يصلح لذلك ويستتبع الشبهه والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال
كالتيمم يفارق الوضو في اشتراط النيه لاختلاف حاليهما وهو ان الما
مطهر بنفسه والتراب ملوث معتبر كذا هاهنا **قوله** ووجب القصاص
للزوجين اي لاجل ان القصاص يجب ابتدًا للورثه والزوجيه تصلح سببًا
لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين قلنا وجب القصاص للزوجين كما في الديه
فان لهما يثبت نصيب في الديه لان الزوجيه تصلح سببًا للخلافه وقال ابن ابي ليلى
ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد
لان المقصود منه التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضًا
ولهذا لم يثبت للموصى له حق في القصاص وجوابه ما قلنا ان التشفي بواسطة المحبه
والمحبه الثابته بالزوجيه كالقرابه بل فوقهما فتصلح سببًا لدرك الثار وقال مالك لا يرث — مثل المحبة الثابتة صح
الزوج والزوجه شيًا من الديه لان وجوبها بعد الموت والزوجيه تنقطع بالموت
وجوابه انها مال الميت حتى يقضى منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر
امواله وقوله والزوجيه تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافه زوجيه قائمه
الى وقت الموت منتهية به لا زوجيه قائمه في الحال كما في سائر الاموال وقد
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امراة
اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابه رضي — بكسر الضاد نسبة الى بني ضبة صح
الله عنهم اجمعين **قوله** وله حكم الاحيا في احكام الاخره احكام الاخره
اربعه انواع ما يجب له على الغير من الحقوق الماليه والمظالم وما يجب عليه من
الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطه الطاعات وما يلقاه من عقاب
بواسطه المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحيا
لان القبر للميت في حكم الاخره كالرحم للما والمهد للطفل من حيث انه وضع
فيه للخروج وللحيوة بعد الفنا فكان له حكم الاحيا فيما يرجع الى احكام

الاخره

الاخره كما ان للجنين حكم الاحيا في احكام الدنيا والقبر روضة دار المتقين
وحفرة نار للخاسرين فكان له حكم الاحيا وذلك كله بعد ما يمضي عليه في منزل
القبر الابتلا بسؤال منكر ونكير في الابتلا ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا بكرمه
وفضله روضة وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه انه ذو الفضل والاحسان
قوله ومكتسب هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوي ومكتسب
وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو صفه تضاد
العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشيا التي لا علم لها فانها لا توصف
بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم الجهل يذكر ويراد
به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشي على خلاف ما هو به ويراد به — ويذكر صح
السفه وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرًا في حكم الاخره كجهل الكافر فانه
مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
الايه فان الايات الداله على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تخفى على ذي لب
كما قيل ففي كل شي له ايه تدل على انه واحد وكذا الدلايل على صحه رساله الرسل
عليهم الصلاه والسلام من المعجزات والحجج ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان
انكارها بمنزله انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرًا بوجه
فلم يعتد بقوله في الاخره لانه اختلف في ديانه الكافر اي في اعتقاده حكمًا
على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفه انها تصلح دافعة
للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر
والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاده يصلح دافعًا للدليل الموجب للحرمه
فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وكذلك
قالا الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم وقالا ان تقوم الخمر والخنزير
واباحتهما كانا حكمين ثابتين فاذا اقتصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول
فاما نكاح المحارم فلم يكن ثابتًا فلو تجر استبقاوه لقصر الدليل وتحملا انه انما
قيد به لانه ربما يجعل عذرًا في احكام الدنيا بقبول الذمه فان جهله يصلح بدفع
عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخره **قوله** وجهل صاحب

الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها
حقيقة بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في ساير الصفات ومثل جهل
المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تعالى وزوالها عنه تعالى مشبهين
لخلقه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا
لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله
تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه ان الله سميع بصير الى غيرها من الايات
الدالة على صفاته تعالى واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصا[نع]
دلت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم وقدرة وحيوة اذ يجد
العقل ان تحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما
هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه
حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا
عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسوال منكر
ونكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو عما دون
الشرك وجواز اخراج اهل الكباير من النار ومثل انكار الجهمية خلود النار
والجنة واهلهما جهل باطل لان الدلايل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة
واضحة لا تخفى على من تامل فيهما عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة
كجهل الكافر **قوله** وجهل الباغي اي وكذلك جهل الباغي وهو الذي
خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في
ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه
مخالف للدليل الواضح فان الدلايل على كون الامام العدل على الحق مثل
الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لايحة على وجه يعد جاحدها مكابرا
معاندا واصله الفتنة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاوية وهي مشهورة
ولكن الباغي وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن
الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل او غلا في هواه حتى كفر ولكن ينتسب
الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه فو[جب]

الحق

الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء
بتاويل ان مباشرته الذنب كفر لم نحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا
باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزا[مه]
الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل
بديانته في حقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن
كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام
بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان في نفس
ولا مال بعد التوبة كما لا يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا خلاف الاثم
فان الباغي يأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع فاما ضمان العا[دل] — كان صح
فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وهذا اذا اهلك المال في يده فان كان قايما في يده
وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي وقد روي
عن محمد رحمه الله انه افتى في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفس
والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة
فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين الله تعالى ولا يفتى
اهل العدل بمثله لانه وجب عليهم محاربتهم ممتثلين لامر في ذلك قال تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب كذا في المبسوط ولهذا
وجب قتل اسراهم والتذفيف على جريحهم ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم
ولم نحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل بحق ووجب حبس
اموالهم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التاويل
والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق الضمان حتى لو
ان قوما غير متاولين غلبوا اهل مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال
ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل
وقال الشافعي رحمه الله يجب على الباغي الضمان وان كان له لانه مسلم — منعة صح
ملتزم احكام الاسلام ومن اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام
الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري

قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين فاتفقوا
على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل القران فهو
موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع وان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت بمنعة قائمة حسًّا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطع
بحر شرعي بان قتل الكافر الذمة لان الحجج الشرعية لا تلزم الا بعد البلوغ فاذا
انقطع البلوغ عدمنا الحجة كما جعل ذلك في حق اهل الحرب **قوله**
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة اي كجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
كالفتوى ببيع امهات الاولاد في انه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصفهاني
ومن تابعه من اصحاب الظاهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي
عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان
المالية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا تزول بعد الولادة بالشك
وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام
اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن
دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر
بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله
عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليهن بعد
موت مولاهن وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز
فكان القول به مخالفًا للاثار المشهورة والاجماع فكان مردودا وذكر
المصنف في شرحه انعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب
فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب **قوله** ونحوه مثل الفتوى بحل
متروك التسمية عامدًا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن
وبالقياس على متروك التسمية ناسيًا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه وقد مر ومثل الفتوى بوجوب القضا بشاهد ويمين المدعي
عملا بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد
تشكروا

على الادنى

على الادنى للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر كما مر بيانه في اقسام السنة فيكون مردودا ففي هذه المسائل
ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة
وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة
او على خلاف احدهما فيكون فاسدًا وعلى هذا ينبغي ما ينفذ فيه قضا القاضي وما
لا ينفذ من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة المشهورة لا
ينفذ وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ **قوله** والثاني الجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا
يكون مخالفًا للكتاب والسنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء
وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع
لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا او شبهة وان قضى الظهر
ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لان هذا جهل في موضع
الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول بوجوب الترتيب فيصلح
عذرًا وكالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير
الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر
مسقط للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه
لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة ثم
ذكر في شرح المصنف ولكن ما ذكره ليس بمجرى على ظاهره فان شيخ الاسلام
خواهرزاده ذكر في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم
اكل متعمدًا ولم يستفت عالمًا ولم يبلغه الحديث وبلغه وعرف نسخه او
تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان الصوم
بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيهًا يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد
ذلك عمدًا لا تجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه
وان كان يجوز ان يكون مخطئًا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان

العلام

فكان معذورًا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم
يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهما الله لا كفارة
عليه لان الحديث وان كان منسوخًا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم
يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لان معرفة الاخبار
والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس
للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفًا عن ظاهره او منسوخًا
انما له الرجوع الى الفقهاء واذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس
الايمة ايضًا فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او
حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس
كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة
او في موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه
فانه يصلح عذرًا ايضًا كمن وطى جارية والده او امراته على ظن انها تحل
له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطي
الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب
تاويلًا في احد الطرفين شبهة على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف
الاخر فيصير شبهة ولان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمراة والزوج
والمنافع دايرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للاخر وينتفع احدهما
بمال الاخر من غير استيذان وحشمة فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط
الحد وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لي
لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا
للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وهذه شبهة اشتباه فلا يثبت بها النسب
اذا ادعى الولد ولا تجب العدة **قوله** والثالث الجهل الى اخره الفرق
بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بنا على عدم الدليل والقسم
بناء الثاني على اشتباه ما ليس بالدليل دليلا فبلغ الجهل في دار الحرب من مسلم لم
يهاجر الينا عذر في الشرايع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيهما

ولو يعلم

ولم يعلم ان عليه الصلاة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند زفر يجب القضاء
لانه بقبول الاسلام صار ملتزمًا احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط
القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلاة ولكنا
نقول ان الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرًا
باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام
فيصير جهله بالخطاب عذرًا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل
من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف الذمي اذا يعلم صح
اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يوجوبها وجب عليه القضاء لانه
في دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فترك السؤال تقصير منه فلا يعذر
قوله ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل
العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار الحرب لانه ربما يقع البيع
ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة
لان الدليل خفي في حقه وجهل الامة بالاعتاق اي ويلحق جهل الامة بجهل
الذي اسلم في دار الحرب في كون دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة
المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته لقوله
عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم تعلم بالاعتاق وعلمت
به لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعًا كان الجهل منها عذرًا حتى كان لها
ممكنا اصح مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في
الاعتاق فظاهر لان المولى يستبد به فلا يمكن الوقوف عليه قبل الاخبار واما في
الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا
يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة
الملك عليها والجهل يصلح عذرًا للدفع بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجهما غير
الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ لقصور الشفقة
بالنسبة الى الاب فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرًا لخفاء
الدليل اذ الولي يستبد بالانكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا

ذلك م
حتى لو سكتا كان منهما رضًا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار
في حقهما مشهور لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل البكر اي وكجهل
جهل البكر بانكاح الولي كجهل المسلم في دار الحرب لو لم تعلم البكر ان الاب او العم حتى م
الولي لا يكون سكوتها رضًا قبل العلم لخفاء دليل العلم في حقها اذ الولي مستقل
بالانكاح وفيه الزام النكاح عليها فيشترط العدد والعدالة عند ابي حنيفة
رحمه الله ولا يشترط عندهما وجهل الوكيل والمأذون الى اخره اي ويلحق
جهل الوكيل والمأذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة
والمأذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى
فسد ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئًا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل
لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل
والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما والحجر م
عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر
وهذا معنى قول الشيخ بالاطلاق وضده **قوله** والسكر اي من العوارض
المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان
عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلًا للخطاب فعلى هذا ما
يحصل بشرب الدواء مثل الافيون ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول
به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا بقاؤه مخاطبًا بعد زوال
العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه لمباشرته وهو نوعان سكر حاصل بطريق المحرّم م
مباح كالسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج فهو كالاغماء حتى تمنع
صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيره وذكر في فتاوى قاضي خان وجامعه
عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالمًا بفعل البنج وتاثيره
في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي
بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به ينبغي له ان لا يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر
حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره بما فيه الجاء والمضطر بان اضطر للعطش

فشرب م

فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة طلاقه وعتاقه
وساير تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والثاني سكر
حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة وهذا لا
ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب
لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا
للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيًا لصار كانه قيل اذا سكرتم
وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا وفساده ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع
كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولًا وفعلًا حتى يصح طلاقه
وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه
وغيرهما عندنا كالصاحي كذا في اشربة المبسوط **قوله** الا الردة يعني اذا تكلم
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانًا وفي القياس وهو قول
ابي يوسف تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة
تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه
لا يذكره بعد الصحو وما كان من عقد القلب لا ينسى خصوصًا المذاهب فانما تختار
عن فكر وروية بما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل
اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرًا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق
به حكمًا كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ **قوله** والاقرار
بالحدود اي لا يصح اقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل
حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بهذه
الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء
مما يقول الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام
وعدم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فيما فيجعل السكر م
يحتمل الرجوع من الاقرار قال شمس الائمة فابو حنيفة رحمه الله وافقهما في ان
المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب باختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما

يتأدى بالشبهات فاما الحل والحرمة فيوخذ فيهما بالاحتياط قال الاكثر مشائخنا
على قولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه لو زنى في
سكره يحد اذا صحا فلا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل بسبب هو معصية
فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود وبقوله الخالصة
عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه لا يصح الرجوع
لا يبطل لانهما من حقوق العباد فيبطل به وهو السكر اولى ان لا يبطل قوله
والهزل وقوله وهو ان يراد بالشيء كذا تفسير للهزل وليس المراد من الوضع هاهنا
وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فان
الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي
موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم
افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم
اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل لان بالمجاز يراد
افادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى قول الشيخ ابي منصور لان الهزل ما لا يراد انه ع
به معنى ومعنى قول فخر الاسلام الهزل هو اللعب ولهذا جاز المجاز في كلام
صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه ولهذا قيل في مقابلة المجاز الحقيقة ومقابلة
الهزل الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى ذلك قوله وانه
ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير
مناف للاختيار والرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل
به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة
الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل
به ولكن الهزل ينافي الاختيار بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار
في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون مباشرة السبب
لان قوله بعت واشتريت يوجد ان برضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم
لعدم الرضا به فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا
يفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك

عن الرضا

عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط اي فصار الهزل في جميع التصرفات
بمنزلة خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما
لا يحتمله كالطلاق والعتاق قوله وشرطه اي وشرط الهزل ان يكون صريحا
باللسان بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في العقد بدلالة الحال
الا انه لا يشترط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لما حصل
مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد قوله والتلجئة كالهزل وفي
المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي الى امر باطنه خلاف ظاهره فتكون التلجئة
نوعا من الهزل او الهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان
يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مقارنا وسابقا والتلجئة انما تكون عن اضطرار
ولا تكون مقارنا كذا قيل الا الظاهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال فخر
الاسلام التلجئة هي الهزل وفي المبسوط معنى قوله الجي اليك داري جعلتك
ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره
اليه كذا والمراد هذا المعنى وقيل التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة
تعتريه ويصير كالمدفوع اليه صورته ان يقول للآخر ابيع داري منك وليس
ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع
فاسد فلا تنافي التلجئة او الهزل اهلية وجوب الاحكام لانه لم يختل بهما شيء
من القدرة والعقل الا يرى الى قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية او للعبارة لما صح النكاح والطلاق
اذ الشيء لا يثبت بدون اهلية فاعله ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في
اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار
فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا فحكمهما يثبت لذلك الحكم وكل حكم
يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة فذلك على ثلاثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في
قدر العوض او في جنسه وكل وجه على اربعة اما ان يتفق المتعاقدان على

ولا يثبت م

بخلاف خيار الشرط فانه شرط ذكره في العقد م

البنا على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شي او يختلفان
في الاعراض والبنا ففي الوجه الاول ينعقد البيع فاسدا اعتبر موجب للملك
وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما
اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك فيه بالقبض لان
الرضا بالحكم وهو الملك موجود في ساير البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في
الهزل فكان الهزل بمنزلة خيار الشرط موبدا اما نعقد العقد فاسدا اعتبر موجب
للملك بخيار المتبايعين فانه لا يوجب الملك اصلا ثم بعد ذلك ان اجازا العقد جاز
وان نقض احدهما انتقض بخيار الشرط الا ان عند ابي حنيفة رحمه الله رفع
الفساد مقدر بالثلاث بخيار الشرط ولا يعتبر بعد الثلاث وفي الوجه الثاني
وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح لازم والهزل باطل لانه يرتفع بما
فصلا من الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شي وفي الوجه الرابع
وهو ما اذا اختلفا فالعقد فاسد لانه بنا على المواضعة وان اختلفا فالقول
من يدعي البنا على المواضعة فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها لابي حنيفة
ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم ومن ادعى عدم البنا فهو
متمسك بالاصل فالقول قوله يوضحه ان المواضعة غير لازمة بل تبطل بانفراد
احدهما بابطالها فاعراض احدهما عنها كاعراضهما واذا بطلت المواضعة
بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شي انما صح البيع لان
مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موثرا
فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت
الخيار والاجل فهذا مثله مع ان الجد اولى لكونه اصلا والمواضعة عارضة ولهما
ان الظاهر يشهد لمن يدعي البنا لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن
يد المتغلب فيكون فعلهما بنا على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه
لئلا يلزم من اشتغالهما بها اشتغال بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة
كما قاله كان هذا الظاهر معارضا له فيرجح السابق منهما اذ السبق من اسباب
الترجيح وجواب ابي حنيفة رحمه الله ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب

تعبيره

تعبيره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل
ناسخا فيما نحن فيه اعني حالة عدم حضور شي والاختلاف لعدم التنصيص فيهما
على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البنا لوجود النص منهما على
العمل بخلاف موجب العقل والشرع وهذا كله معنى قول الشيخ رحمه الله فان تواضعا
على الهزل باصل البيع الى قوله ما ينقضها قوله وان كان ذلك في القدر
اي ان كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون
الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة
عند ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وقد ذكرنا الوجه
من الجانبين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة
وفي رواية وهو قولهما فالثمن الف له انهما جدا في اصل العقد اذ المواضعة
في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا
يفسد العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي غير داخل في العقد
وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالالفين
شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد فباعهما فوجب العمل
بالجد في اصل العقد وجعل الالفين تصحيحا للعقد لان العمل بالاصل اولى من
العمل بالوصف لان الثمن بمنزلة الوصف كما مر في النهي ولهما انهما قصدا السمعة
بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي
هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سوا كما في النكاح قوله وان كان
ذلك في الجنس اي ان كان الهزل بان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان
يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سوا اتفقا على الاعراض
او على البنا او على انه لم يحضرهما شي او اختلفا في البنا والاعراض ففرق
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة
ثمة وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وهنا لم يعتبرا المواضعة فلم يجعلا الثمن

الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين ممكن ثمة اعني
المواضعة في اصل العقد وهو ان يكونا جادّين فيه والمواضعة في مقدار الثمن لان
البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين تتضمن الالف فيعمل
بالالف الاخري شرطا لا طالب له من العباد باتفاقهما علي عدم ثمنيته فلا يفسد
البيع كشرط ان يعلف الدابة المبيعة وههنا العمل بالمواضعة في العقد مع
العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير
ثمنا او ان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير
مذكور في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة
في العقد اولي لانهما جادّان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فوقع التعارض
بين المبطل والمصحح والمصحح راجح فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير **قوله**
وان كان في الذي لا مال فيه الي اخره اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض
كما بينا وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما
كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق
علي مال ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال فالذي
والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع
الزوج والمراة او المولي والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع
الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين
ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول
الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في العفو في النذر وذلك كله صحيح والهزل
باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين ففي المنصوص
عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بدلالة النص لا بالقياس اما النذر فملحق
باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن
القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا من
حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة

يقع تطليقه

يقع تطليقه كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير
اليمين المنصوص والمشابه للمشابه مشابه ولان الهازل مختار للسبب
راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي
بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت تنجزت احكامها وكذا لا يحالة مع
التعليق بسائر الشروط يتاخر السبب مع حكمه الي حين وجود الشرط ولا
يلزم عليه الطلاق المضاف الي غد فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه لان
المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الي الوقوع وليس
بعلة للحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الي وقت الايجاب ولو كان علة لاستند
كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تنفصل عن احكامها فلا
يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب
واذا انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه واما الذي
كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني اريد
ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المراة او وليها علي ذلك وحضر
الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا
بالقدر اي بقدر البدل بان تواضعا في السر علي ان المهر الف والمهر في العلانية
الفين فان اتفقا علي الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا علي البناء فالمهر الف بالاتفاق
لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه
حيث يجب الالفين لان ذكر احد الالفين علي وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد
والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق
كذا في المبسوط وان اتفقا علي انه لم يحضرهما شيء واختلفا فالنكاح جائز
بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان
لان المهر تابع حتي يصح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة
اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع بمعني في الثمن كالجهالة وعدم ذكره
وغيرهما واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله
شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان فاما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار

للمهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالفين
اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله المهر الفان في هذين الوجهين
كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتدا البيع اي لا يثبت الا قصدا ونصا
كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع
وكذا الهزل يوثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا واتفقا
على انه لم يحضرهما شي او اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب الهزل ح
اولى من المواضعة ترجيحا للصحة فكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب
الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله وان كان ذلك في
الجنس اي ان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر
في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البنا الدراهم
يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح
يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة تجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو
مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر
المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع يفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شي او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل بالاخلاف لان المهر تابع ح
فيجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح
الى صحته واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة
كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتدا البيع الى اخر ما بينا
وعندهما يجب مهر المثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا القسم مقصودا لان
المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرطا المال فيه علم ان المال مقصود فان
هزلا باصله بان طلق امراته على مال وخالعها بطريق الهزل او اعتق عبده
على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وتواضعا قبل ذلك
على الهزل ثم اتفقا على البنا فالطلاق والعتاق واقع والمال لازم لان الهزل

لا يوثر

لا يوثر فيهما اصلا عندهما لانه بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا
يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان
قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل ولا يختلف
الحال بالبنا والاعراض والاختلاف والسكوت وعنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع
في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشا المراة فيقع الطلاق
ويجب المال اذا تشا وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده في جانبها لانه من
جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول
الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حقها
بطل م فهو تمليك مال لجعل شرطا بهذا الوصف فاذا بطل بحكم الخيار كونه شرطا
لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال واذا عمل فيه خيار الشرط
اي م يعمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل وان اعرضا عن المواضعة
بعدما هزلا باصل الخلع واصل البدل فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع كانا
هازلين ببدله ضرورة فوقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان
الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد
بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل
الهزل موثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي
الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يوثر في الخلع
اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البنا فكذا اذا اختلفا بل اولى
ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم
اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر بان سميا الفين
وقد تواضعا على الف فان اتفقا على البنا فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن

لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن حيث تلزم بلزومه فان قيل
لا يستقيم جعل المال تبعًا لانه من النوع الذي المال فيه مقصود ولئن سلمنا ان
المال فيه تبع لكن لا نسلم ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر في اصله لان المال
في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفًا فيما اذا هزلا بقدر
البدل لا الالفين كما مرّ قلنا المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد كاما في
الثبوت فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع فيوخذ حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل فاما المال
في النكاح فتابع بالنظر الى العاقد بن لان مقصودهما في الاصل حل
الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج لا المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة
حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا
واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيوثر فيه كما في سائر الاموال
فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع
وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب
المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح آلة له ففي ايجاب المال يصلح آلة له لان
ايجابه واستهلاكه سواء في الاستهلاك هو آلة واذا جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال
لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق
مقصور على المكره حتى لو كان الولاء له وفي حق الاتلاف منقول الى المكره اما الهزل
فلا يمنع المال من حيث انه ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد
السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق
والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده قوله وعنده يجب ان
يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق
يتعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه
الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو
الفان والمراة ما قبلت بعضه جدًا لكونهما هازلين في الالف وكان بعض

بلغ

البدل

البدل معلقًا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما
تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول جميع البدل وهي لم تقبل
الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل موثر في جانبهما كخيار الشرط
فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها الآخر باعراضها عن
الهزل وقبولها اياه بطريق الجد قوله وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شي وقع الطلاق ووجب المال عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد
وجعل الجد اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب
المال كله لما بينا ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق التبعية
وكذا لان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مرّ من اصله وعندهما
كما هو قوله وان كان ذلك في الجنس اي ذكرا الدنانير الجيدة وغرضهما
الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سوا اتفقا على البنا او على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شي او اختلفا لان الهزل غير موثر في اصل التصرف
عندهما ولا في المال تبعًا له وعنده اي عند ابي حنيفة ان اتفقا على البناء
يتوقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا
وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير
في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف
وهذا الذي بيّنا في الخلع من الحكم والتفريع يتأتى في الاعتاق على مال والصلح
عن دم العمد قوله وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ وما
لا يحتمله فالهزل يبطله ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا
هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البايع
للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس
هذا بيع لان الاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان
باطلا فبالاخبار به لا يصير حقًا الا ترى ان فرية المفترين وكفر الكافرين
لا يصير حقًا باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر عنه كذبًا بالمواضعة
السابقة فلا يصير حقًا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعًا

العقد م لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبًا لا ينعقد فلا تلحقه
الاجازة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح
لم يكن ذلك نكاحًا ولا طلاقًا ولا عتاقًا وكذلك لو اقر بشي من ذلك من غير
تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقًا ولا عتاقًا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان والعتاق صح
كان القاضي لا يصدقه في الطلاق على انه كذب اذا اقر به طايعًا فثبت
الفرق بين الانشا والاقرار في هذه التصرفات مع التلجية كما ثبت
مع الاكراه **قوله** والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله
ان الصنم اله مثلًا وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على
تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي
ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر فقال في جوابه بنفسه صح
ذلك الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافًا بالدين لا بما هزل به وهذا
لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض
به وان لم يكن معتقدًا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلًا
استخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير راضيين
بالسبب والحكم جميعًا واما الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرا عن دينه هازلًا يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركنين
وهو الاقرار على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم
بايمانه بنا عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بنا على وجود
احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشا لا
يحتمل التراخي فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل ان يرد اسلامه
بسببٍ كما يرد البيع بخيار عيب ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق
فلا يوثر فيه الهزل **قوله** والسفه وهو كذا السفه لغة الخفة والتحرك
يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع هو خفة
تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام

بلغ

العقل

العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع
المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقها
وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على
خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا قيده فخر الاسلام في اصوله بقوله بخلاف وهو العمل م
موجب الشرع بوجه وان لم يذكره المصنف ولكن قال بعد تمام التعريف
وهو السرف والتبذير حتى لا يفهم باطلاقه ارتكاب معصية وان كان ذلك
سفهًا حقيقة فكان الشيخ فخر الاسلام بذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه
هو السفه المصطلح **قوله** وان كان اصله مشروعًا اي اصل ذلك
العمل مشروعًا وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانه تصرف
في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشرا
قال الله تعالى ولا تسرفوا والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق
المال اسرافًا **قوله** وذلك اي السفه لا يوجب خللًا في الاهلية لانه لا يخل
بالقدرة ظاهرًا لسلامة بدنه ولا باطنًا لبقاء نور عقله بكماله الا ان السفيه
يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخرة اهلا م
واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات
بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو كامل
الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق
الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات
فثبت ان السفه لا يمنع شيئًا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب
بحال سوا حجر عليه او لم يحجر **قوله** ويمنع ماله اي يمنع مال السفيه
عنه في اول البلوغ اجماعًا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم
التي جعل الله لكم قيامًا اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما
لا ينبغي وانما اضاف اموال السفها الى الاوليا لانهم يقومون بها وقد يضاف
الشي الى الشي بادنى ملابسة ثم علق الايتا بايناس الرشد فقال فان انستم
منهم رشدًا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال

العقد صح

لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبًا لا ينعقد فلا تلحقه
الاجازة الا يري انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او اعتاق او نكاح
لم يكن ذلك نكاحًا ولا طلاقًا ولا اعتاقًا وكذلك لو اقر بشي من ذلك من غير
تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقًا ولا اعتاقًا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان والعتاق صح
كان القاضي لا يصدقه في الطلاق علي انه كذب اذا اقر به طايعًا فيثبت
الفرق بين الانشآ والاقرار في هذه التصرفات مع التلجية كما يثبت
مع الاكراه **قوله** والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله
ان الصنم الهي مثلًا وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبني الردة علي
تبدل الاعتقاد ولم يوجد هاهنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي
ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر فقال في جوابه بنفسه صح
ذلك الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافًا بالدين لا بما هزل به ولا
لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راضٍ
به وان لم يكن معتقدًا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلًا
استخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالي قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير راضيين
بالسبب والحكم جميعًا واما الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرا عن دينه هازلًا يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركنين
وهو الاقرار علي سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم
بايمانه بنا عليه كالمكره علي الاسلام اذا اسلم نحكم باسلامه بنا علي وجود
احد الركنين مع انه غير راضٍ بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشا لا
يحتمل التراخي فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل ان يرد اسلامه
بسبب كما يرد البيع بخيار عيب ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق
فلا يوثر فيه الهزل **قوله** والسفه وهو كذا السفه لغة الخفة والتحرك
يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع هو خفة
تعتري الانسان فتبعثه علي العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام

بلغ

العقل

العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع
المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقها
وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه علي
خلاف مقتضي العقل والشرع ولهذا قيد فخر الاسلام في اصوله بقوله بخلاف وهو العمل صح
موجب الشرع بوجه وان لم يذكره المصنف لكن قال بعد تمام التعريف
وهو السرف والتبذير حتي لا يفهم باطلاقه ارتكاب معصية وان كان ذلك
سفهًا حقيقة فكان الشيخ فخر الاسلام بذكر هذا القيد يشير الي ان غرضه
هو السفه المصطلح **قوله** وان كان اصله مشروعًا اي اصل ذلك
العمل مشروعًا وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانه تصرف
في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشرا
قال الله تعالي ولا تسرفوا والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق
المال اسرافًا **قوله** وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل
بالقدرة ظاهرًا السلامة بدنه ولا باطنًا لبقا نور عقله بكماله الا ان السفيه اهلًا صح
يكابر عقله في عمله فلا جرم بقي لوجوب حقوق الله تعالي في الدنيا والاخرة
واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالي بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات
بالطريق الاولي لان حقوق الله تعالي اعظم فانها لا تجب الا علي من هو كامل
الحال الا يري ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق
الله تعالي فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالي اولي ان يكون اهلا للتصرفات
فثبت ان السفه لا يمنع شيًا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب
بحال سوا حجر عليه او لم يحجر **قوله** ويمنع ماله اي يمنع مال السفيه
عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالي ولا تؤتوا السفها اموالكم
التي جعل الله لكم قيامًا اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما
لا ينبغي وانما اضاف اموال السفها الي الاوليا لانهم يقومون بها وقد يضاف
الشي الي الشي بادني ملابسة ثم علق الايتا بايناس الرشد فقال فان انستم
منهم رشدًا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال

البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان فلا بد من ان
يستفيد رشدا بطريق التجربة اذ التجارب لقاح العقول فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه رشد ظاهر لان خمسة وعشرين سنة
مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيها اثنا عشر سنة
ثم يولد له ولد في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشرة سنة ويولد له ابن
بعد ستة اشهر فيصير هو جدا في خمسة وعشرين سنة فاستحال ان يكون
فرعه وليا وهو مولى عليه والشرط رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة
زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل او حكم لا يعقل معناه لان منع المال
عن مالكه مع وجود المطلق واطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد
تحقيقا او تقديرا لان ما كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا
دخل في منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة لحصول الشرط من وجه
وهو اصابة نوع رشد لحدوث التجربة بتطاول الزمان سقط لان العقوبة
تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجود من وجه لوجود دليله
وهو استيفا مدة التجربة يعني على تقدير كونه غير معقول يسقط ايضا لان
الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما تحقق شرطه فوجب
جزاوه وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد
لانه تعالى علق الايتا بايناس الرشد اي بابصاره فلا يجوز قبله لان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه
ماله بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم
بطول المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته وهما يمنعان
دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذا السفه **قوله**
وانه لا يوجب الحجر اي السفه لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف لا يحتمل الفسخ
ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق بالاتفاق واختلف في وجوب النظر
له بحجره عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة واثبات الولاية

(هامش: ان يصير جدا — اي المنع)

للغير

للغير عليه بماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو
حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وعندهما يحجر
عليه بهذا السبب عن كل تصرف يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل
النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا
يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي
بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وهذا النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره
يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق
النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع
كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه
ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه
بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل
فاسق حقا لاسلامه والدليل على منع ماله عنه فانه يثبت بطريق النظر
له ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه نظرا له لان منع المال غير مقصود
لعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا ما لم ينقطع لسانه عن ماله وانما
لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان المحجور عليه بسبب
السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام
العقلا لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكذا هذا فكل
تصرف لا يوثر فيه الهزل لا يوثر فيه السفه ايضا واحتج ابو حنيفة رحمه
الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا
يثبت اهلية التصرف والحرية تثبت المالكية وكون المال خالص ملكه
يثبت المحلية فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا
لمانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص
العقل لكن السفيه مكابر لعقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه

(هامش: من ع)

وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببًا للنظر لكونه معصية والدليل عليه
انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره باسباب
الحدود ولا تعطل عليه اسباب الحدود حتى تجب عليه الحدود اذا باشر اسبابها
وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرًا في ايجاب النظر
لكان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات فلو جاز الحجر عليه نظرًا له لكان
اولى ان يحجر عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا يلحق بنفسه والمال
تبع للنفس فاذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله
اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية قلنا النظر من هذا الوجه جائز
لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه
انما يحسن اذا لم يتضمن ضررًا فوق هذا النظر وههنا قد تضمن لان في اثبات
الحجر عليه ابطال ولايته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف
منع المال لانه ثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت
بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر اليد
لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض
الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول عقوبة تعزيرًا وتاديبًا لا حدًا فيجوز ان يفوض
الى الاولياء كما في تعزير المماليك ولئن سلمنا ان النص معقول ومعلول بعلة
النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضًا لعدم المساواة
لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء واثبات
الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية وبان جوز الحاق ضرر
يسير به في منع نعمة زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به
بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له والجواب عن الاية
ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته
تخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع
ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد

من الولي

من الولي ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل قوله والسفر
هذا السفر لغة قطع المسافة وشرعًا خروج على قصد المسير الى موضع بينه
وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام على ما عرف وانه لا ينافي الاهلية اي السفر
لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالهما ولا يمنع وجوب
شيء من الاحكام ولكنه اي لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقًا اي من
غير نظر الى كونه موجبًا للمشقة او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة
لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضر
به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب
المشقة بازدياده فيوثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى
لم يبق الاكمال مشروعًا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند
الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت الترخص للمسافر بان يصلي ركعتين
ان شاء وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه قضاء الاربع وقد
مر بيان المسئلة في فصل العزيمة والرخصة ويوثر اي السفر في تاخير وجوب
اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضًا حتى صح اداؤه
لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجبًا ضرورة لازمة يعني بعد تحققه لا يوجب ضرورة
الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف
ومن غير ان يلحقه آفة ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققه يمكن
دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه قيل
انه اي المكلف اذا اصبح صائمًا وهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه
لا يباح له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه
وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه
عليه بخلاف المريض اذا تكلف الصوم ثم ظهر زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر
حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة

بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حالة السفر مع
انه لم يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران
السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان
لم توجب اباحة الافطار وعن الشافعي رحمه الله انه تلزمه الكفارة اعتبارا
لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يخرج عن الشبهة بخلاف ما بعد
السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم
ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مبيحا للافطار حيث مرضا م
تسقط الكفارة عنه قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا حل
المرض في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر وزوال الاستحقاق
لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة
في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان
على السفر في اليوم فافطر تسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن
ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** واحكام السفر تثبت بنفس
الخروج اي الرخص التي تتعلق به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة الرخص ام
المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص برخص المسافرين
حين خرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا
ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس
ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم والحكم
لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق
الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص بها على تمام
العلة بتمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده الا مسيرة الرخص
ثلاثة ايام ولم يفد فايدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم
في حق الجميع واثبات الترفيه في جميع مدة السفر **قوله** والخطأ قبل
الصواب ما اصيب به المقصود والخطأ ضد الصواب والعدول عنه وقيل
الخطأ امر يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت فيه عند مباشرة

امر مقصود

به م

امر مقصود سواه قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطأ ان يذكر ويراد ضد
الصواب ويذكر ويراد ضد العمد قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطأ ان يكون عامدا الى الفعل لا الى
المفعول كمن رمى انسانا على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي الي م
اليه وهو الانسان **قوله** وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اختلف
في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في حكمه
لان الجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة تجوز المؤاخذة عليه منه م
عقلا لانه تعالى امرنا ان نسأل عنه عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله تعالى اخبارا
عن الرسل او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كانت
المؤاخذة لا تجوز عقلا لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا
تجر علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي عليه السلام فانه قال
ربنا لا تؤاخذنا الاية فاستجيب له في دعائه فاشار الشيخ بقوله وهو عذر صالح
الى هذا يعني انه وان كان جاز المؤاخذة الا انه عذر صالح لسقوط حق
الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعدما اجتهد جازت
صلاته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعدما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا
واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فيه
فيها كما يجيء **قوله** ويصير شبهة في العقوبة اي يصير الخطأ شبهة في
باب العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يحد ولا
يأثم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد
وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا
تجب على المعذور لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة
وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ الكفارة تشبه العبادة والعقوبة
فتستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك اذ اصل الفعل
وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى

الجناية فيصلح سببًا للجزا القاصر **قوله** ولم يجعل عذرًا اي لم يجعل الخطا
عذرًا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة على ظن
انه صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال
لا جزا فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيًا معذورًا لا ينافي عصمة المحل
ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل
بدل المال كما في جزا صيد الحرم ووجب به اي بالخطا الدية لانها من حقوق
العباد وبدل المحل لا جزا الفعل فكان ينبغي ان تجب في مال القاتل كضمان
العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة يعني لا يقابلها مال والخطا في نفسه
عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح سببًا للتخفيف في الفعل وهو اداء ما هو صلة
لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببًا للتخفيف في اصل
البدل فلذلك وجب على العاقلة في ثلث سنين **قوله** وصح طلاقه اي
طلاق الخاطي عندنا بان اراد بقول اسقني يجري على لسانه انت طالق وقع الطلاق
وقال الشافعي رحمه الله لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام وانما يصح اذا صدر الكلام م
عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنايم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر
باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقته بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيًا للحرج كما في السفر مع
المشقة ولا يقال لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق قايما م
النايم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما
لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد
لحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما
انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفايه
فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرًا واحد الشرطين
في حق النايم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه
يعرف فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينًا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل
لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين

بلغ

من غير

يصلح
من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفا
الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلا الاختيار وبلوغه نهايته بحيث
يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى
الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك
السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا **قوله** ويجب ان ينعقد
بيعه اذا اجرى البيع على لسان المرء خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت هذا العين بكذا او قال الاخر قبلت وصدقه خصمه على الخطا يجب ان ينعقد
بيعه بيعًا فاسدًا كانعقاد
بيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبع كجريان
الما فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره
قوله والاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وهو ثلاثة انواع احدها يعدم الرضا ويفسد
الاختيار وهو الملجي اي يوجب الالجا والاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه
او عضو من اعضايه لان حرمة الاعضا كحرمة النفس تبعًا لها والاختيار
هو القصد الى امر محتمل للوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح
احد الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل
فيه مستبدًا والفاسد ان يكون اختياره مبنيًا على اختيار الغير فاذا اضطر
الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه فيصير
الاختيار فاسدًا لابتنايه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا والثاني
ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالحبس والقيد مدة مديدة
او بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه وانما لا يفسد به الاختيار او على عضوه م
لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد
به والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم
لصحة الاختيار نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه او زوجته او امه او اخيه او اخته
او كل ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتابدة بالمحرمية كالولادة وهو يهتم بحبس
او غيرهم

هو لا تنالا يعدم الرضا حتي لو اكره بحبس اخر هو لا ليبيع عبده فباعه ففي
القياس البيع جايز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لم يتهدد بشي في نفسه
وبحبس ابيه لا يلحق ضرره وفي الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه ولا شي
من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به حبس نفسه
او اكثر فان الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج اباه
فكما ان التهديد في حق نفسه يفسد تمام الرضا فكذا التهديد بحبس
ابيه كذا في المبسوط فكان ما ذكر المصنف جواب القياس وانما يتحقق
الاكراه في جميع الصور اذا تيقن او غلب علي ظنه انه لو لم يفعل ما امر
لاجري عليه ما هدده وان غلب علي ظنه انه تخويف وتهديد بلا تحقيق لا يكون
مكرها وكذا اذا لم يكن متمكنا للمكره من ايقاع ما هدد به لا يكون ذلك
اكراها بل هذيانا قوله والاكراه بجملته الي اخره اي الاكراه بجميع
اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال
لان المكره مبتلي في حالة الاكراه كما انه مبتلي في حالة الاختيار والابتلا
بتحقق الخطاب ولا ينافي الاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتان بالذمة لا اهلية م
والعقل والبلوغ والقدرة والاكراه لا يخل بشي منها لانه اي لان المكره في
الاتيان بما اكره متردد بين فرض وحظر اي بين كونه مباشرا فرضا وهذا وبين كونه مباشرا لحظر
دليل علي ثبوت الابتلا وتحقق الخطاب في حقه قوله كما اذا اكره علي فرض م
اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجا فانه يفترض عليه الاقدام علي
ما اكره عليه حتي لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتي قتل يعاقب عليه لثبوت
الاباحة في حقه بالاستثنا المذكور في قوله تعالي الا ما اضطررتم اليه ومن اكره
علي مباح يفترض فعله فكذا هذا او حظر اي محظور كما في الاكراه علي
الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه علي افساد الصوم في حق
المسافر فانه يباح له الافطار ورخصة كما في الاكراه علي الكفر فانه يرخص
له اجرا كلمة الكفر علي اللسان لا انه يباح له فتحقق هذه الامور في حقه
علامة بقا الخطاب في حقه لان هذه الاشيا لا تثبت بدون الخطاب قوله

ولانيا

قوله ولانيا في الاختيار اي الاكراه لانيا في الاختيار ايضا لانه لو
سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه علي ما لا اختيار له محال فلا يكره
المرء علي ان يكون ضاحكا بالقوة الابدي انه يكره علي ان يختار احد الامرين
وافق المكره ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب يدور
الاختيار لا يكون وكان هذا ردا لقول صاحب المحصول فانه ذكر للمنهو
ان الاكراه اذا انتهي الي حد الالجا امتنع التكليف فقال انه لانيا في
الاختيار واذا ثبت انه لانيا في الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شي من الاقوال
والافعال الا بدليل غيره علي مثال فعل الطايع فان موجب فعل الطايع
يثبت لا محالة الا اذا قام الدليل علي تغييره من شرط او استثنا فكذا يثبت
موجب افعال المكره واقواله الا اذا وجد المغير وانما اثر الكره في تبديل
النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر فاما لا اثر له في اهدار القول
والفعل عندنا وعند الشافعي رحمه الله الاكراه الباطل عذر في الشريعة
مبطل للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار
عنده وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار الا يري ان قول الصبي
والنايم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس الدايم عنده كالاكراه
بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لتحقق عصمة حقوق المكره عليه لئلا
يفوت حقه بدون اختياره فتبطل بيوعه واقاريره كلها واذا وقع الاكراه
علي الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يحل
عذرا مبيحا شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدايم علي اتلاف مال الغير
فان امكن ان ينسب الي المكره نسب والا بطل حكمه ولنا ما ذكرنا
ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا
في السبب والحكم جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح علي الفاسد ان امكن
لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح وان لم يمكن بقي منسوبا الي الاختيار
الفاسد ولهذا يصير المكره آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وفيما

لا لخلل ان يكون الآله لا يصح نسبة الحكم الي المكره فبقي منسوبا الي
الاختيار الفاسد وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها في هذا الباب
منقسمة الي هذين القسمين ما يمكن نسبته الي المكره وما لا يمكن فلذلك
شرع الشيخ في بيان هذه التصرفات بقوله ففي الاقوال لا يصلح آلة لغيره الي اخره
قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح المراد من قولنا يصلح
آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه بنوع تلجئة صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه
مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقي مقصورا عليه ففي
الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره آلة لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المرؤ
بلسان غيره حسا مع وجه لا يبقي للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال
باحكامها علي المتكلم وهو معني قول الشيخ فاقتصرت عليه اي علي المتكلم
فان كان مما لا ينفسخ اي فان كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف
علي الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه
التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف علي القصد والاختيار دون الرضا
حتي لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانها لا تبطل بالهزل والهزل ينافي
الرضا والاختيار بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في
الحكم فلأن لا تبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولي واذا اتصل
الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فلم
يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة فان الصغيرة لو اختلعت
من زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب المال لان التزامها غير صحيح
قوله وان كان يحتمله اي ان كان يحتمل الفسخ ويتوقف علي الرضا القول م
كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر علي المباشر ايضا كالذي لا يحتمل
الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب

لصدوره

لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط
النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا
او دلالة صح لان رضاه قد تم فيزول المعني المفسد بالاجازه كالبيع بشرط اجل
فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرره كان
البيع جايزا فكذا هذا قوله ولا تصح الاقارير كلها سواء كانت بما يحتمل
الفسخ او بما لا يحتمله لانه يحتملها اي لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به لانه
خبر متميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب
الصدق ودلالته علي وجود المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لان قيام السيف
علي راسه دليل علي ان اقراره لا يصلح دليلا علي وجود المخبر به لانه يتكلم
به دفعا للسيف عن نفسه وهو معني قول الشيخ وقد قامت دلالة عدمه
اي عدم ثبوت المخبر به بهذا الاقرار قوله والافعال قسمان احدهما
كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل علي المكره
دون المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي باآلة غيره لا يتصور
حتي لو اكره علي الاكل وهو صايم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان
صايما بالاتفاق لانه لا يصلح آلة في نفس الاكل فيقتصر علي المكره واما في
نسبته الي المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا
رحمهم الله فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره علي
اكل مال الغير يجب الضمان علي المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح
آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه علي الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت
له فيجب الضمان عليه كما لو اكره علي الزنا لا يجب الحد ويجب العقر علي
الزاني ولا يرجع به علي المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق يجب م
لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي المحيط ان الضمان علي
المكره لا علي المكره وان كان المكره جايعا وحصلت المنفعة له لانه اكل
طعام المكره باذنه لان الاكراه علي الاكل اكراه علي القبض اذ بدونه
لا يمكنه الاكل في الغالب ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا

الي المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه
صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وههنا لم يضمن الاكل
شيئا كما في هذا بلا خلاف وما اذا اكرهه علي اكل طعام نفسه فان كان جايعا
لا يرجع علي المكره بشي وان كان شبعان يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن
ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا
بازالة يد المالك ولا تتصور الازالة ما دام في يد مالكه فتعذر ايجاب ضمان الغصب
قبل الاكل ~~لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة~~
فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار
آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متي كان شبعان لم
يحصل له منفعة الاكل فكان اكراها علي اتلاف ماله فيجب الضمان عليه
كذا في التتمة قوله والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه
الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه
يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه ينسب
الفعل الي المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتي
لو اكره انسان علي قتل انسان آخر ومع المكره ما اوجب جرح المقتول
بان قال له اقتله بالسيف والا قتلتك فقتله به وجب القود علي المكره بالاجماع
كذا ذكره فخر الاسلام ولو اكرهه علي الرمي الي صيد فرمي اليه فاصاب
انسانا وجبت الدية علي عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره
بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل يقدم عليه وان كان حراما طلبا لخلاص نفسه
فيفسد اختياره ويصير كالمجبول علي هذا الفعل بقضية الطبع اذ الانسان
مجبول علي حب الحيوة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح و
ترجح الصحيح علي الفاسد فينسب الفعل الي المكره ويجعل المكره آلة
له فصار المكره في حكم عدم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار
لها بمنزلة سيف او عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكراه
الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بالحبس

بلغ

او قيد فلا يوجب نقل الفعل الي المكره حتي يجب الضمان والقود علي
الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار
خوف التلف علي نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقي الفعل مقصورا
علي المكره وانما ينسب الفعل الي المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يتبدل
محل الجناية فاما اذا تبدل فلا ينقل اليه لان في تبدل المحل خلاف المكره
لانه لم يوجد منه الاكراه علي المحل الآخر فيكون طايعا في ذلك وفي خلاف
المكره بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه اقتصر الفعل علي الفاعل وهذا
كمن اكره محرما علي قتل الصيد او اكره حلالا علي قتل صيد الحرم فان هذا
الفعل يقتصر علي المباشر ولا ينتقل الي المكره وان كان يتصور ان يجعل
المباشر آلة فياخذه ويضرب به علي الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لان في — له صح
ذلك تبديل محل الجناية في الحقيقة احرام المكره او دينه وان كان المحل هو — لان محل الجناية صح
الصيد صورة لانه اكرهه علي ان يجني علي احرامه او علي دينه اذا كان
حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالي فضمانه كان حقا له ايضا
ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه ح تكون الجناية واقعة علي احرام
المكره او دينه وفي ذلك بطلان الاكراه بما ذكرنا ولهذا قلنا ان المكره
علي القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل آلة
لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية علي دين القاتل ولو جعل
آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانه ح تكون واقعة علي دين المكره وانه
لم يأمره بذلك ولكن في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان
الميراث ينسب الي المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار المكره آثما
لانه آثر روح نفسه علي من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق
لانه تعالي نهاه عن الاقدام عليه وفضل ذلك بقلبه وحققه بالفعل والقصد
عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب
غيره فلذلك الاثم يقتصر عليه قوله والحرمات انواع هذا بيان اثر الكره — بقي صح
في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط حرمة لا تنكشف اي لا تسقط ولا

تدخلها رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا تحل ذلك بعذر الاكراه
ولا يترخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه
بفتح الراء ايضا وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف
سوا فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره في حكم
العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فاذا قتله فكانه قتله بلا كره فيحرم وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة
الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع
عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم تكن للمراة قوة الانفاق على الولد
لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما
فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه لما قلنا في القتل ولا يقال الاكراه في غير
المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير فغير مسلم لان الولد يتسب الى
الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل
ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما
انقطع عنه كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش
نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الاهلاك ايضا وانما قيد
زنا بالمراة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المراة تحتمل الرخصة حتى
لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد
عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها **قوله** وحرمة تحتمل السقوط
اصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الكامل يوجب اباحة
هذه الاشيا لان حرمة هذه الاشيا لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال
الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة
الضرورة والاستثنا من التحريم اباحة اوالكلام صار عبارة عما ورا المستثنى — عبارة صح
بالاستثنا وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة
وهذا كمن اضطر الى ذلك لجوع او عطش فانه يصير مباحا في حقه الا يرى

اذ رفع

ان رفع التحريم في هذه الاشيا يعود الى المتناول اما الخمر فلما فيها من
ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى واما الخنزير فلما في اكله من
عدو لطبعه الى الاكل واما الميتة فمن الخبايث قال الله تعالى ويصدكم — أدى ذلك صح
عن ذكر الله وعن الصلاة وقال تعالى ويحرم عليكم الخبايث فاذا الى
فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة — من التناول صح
الاكراه كان المكره في الامتناع مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم
الاكراه بان يخاف على نفسه او عضوه فاما اذا قصر بان اكره على ذلك
بالحبس او الضرب او القيد لم تحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا
شرب في هذه الحالة لم يحد لانه اذا تم الاكراه اوجب الحل فاذا قصر
اورث شبهة مسقطة للحد بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه
يقتص لانه اذا تم الاكراه لم يحل القتل لكنه ينتقل الى المكره فيقتص
هو فاما اذا قصر ولم ينتقل لم يصر شبهة ايضا **قوله** وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة اي يجوز الترخص فيها كاجرا
كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان اجرا كلمة الكفر حرام
بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد
والكفر بالله تعالى حرام الى الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا
انه رخص للعبد اجرا كلمة الكفر بشرط اطمينان القلب بالنص في قصة
عمار وقصة خبيب وقد بيناها في باب العزيمة والرخصة وذلك ان في
اجرا كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى يعتقد وحدانية الله — لانه صح
تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام
الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجرا يفوت الدوام
وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لما كان الاجرا كفرا صورة كان — لكن صح
حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس
صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله
تعالى في الايمان فترجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وعنا الله

لو

تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هاهنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق
الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص الاقدام مع كونه حراما كذا في
شرح التقويم فاما اذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى كان
شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في ساير
حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلوه وقتل صيد الحرم او في
الاحرام لما قلنا **قوله** وحرمة تحتمل السقوط الى اخره تناول
مال الغير واتلافه حرام بالنص قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه وهي باقية فيبقى حراما لبقاء
دليل الحرمه ولكنه تحتمل سقوط الحرمه باباحة مالكه ولكنها لم
تسقط بعذر الكره لان به لا يسقط عصمته لكن ترخص فيه بالاكراه التام
لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان تجعل المال وقاية للنفس فاذا
استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولو تركه حتى مات كان شهيدا لبقاء حرمته
وهذا كمن اصابته مخمصة حل له طعام الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان
حرمته لحق العبد وهو لم يبحه فيبقى محرما الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه
والاضطرار فوجب العمل بالعارض حتى تثبت له الترخص ولهذا اذا صبر في
هذين القسمين اي في اجرا كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار
شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذلا مهجته في رضا الله تعالى
وهذا بخلاف طعام نفسه حيث لو تركه في هذه الحاله حتى قتل ومات
لا يكون ماجورا لعدم حرمته والله اعلم

فصل في المتفرقات

مسئلة الالهام وهو ايقاع الشي في القلب من علم يدعو الى العمل به من
غير استدلال ونظر في حجة شرعية على الملهم وعلى غيره ان كان الملهم
نبيا وعلم انه من الله تعالى وان كان وليا فليس بحجة اصلا وقال بعض
الصوفيه هو حجة عليه لا على غيره عندهم ولكن تجب على المريد متابعة
شيخه في الالهامات والواردات والمكاشفات بعدما عرف ان شيخه
صاحب كرامة وولاية تمسك بعض الصوفيه بقوله تعالى فالهمها

نجورها

فجورها وتقواها اي عرفها في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى
عرفت مصالحها كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل بلا نظر منها فالمومن مع
انشراح صدره بذلك اولى وبقوله عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه
ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا خبر عما يقع في القلب وبقوله عليه
السلام لوابصة وقد ساله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك
في قلبك فدعه وان افتوك الناس فقد جعل شهادة قلبه بلا حجة اولى
من الفتوى وبقوله عليه السلام ان يكن في هذه الامه محدث فهو عمر
اي ملهم وقالت الامة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر لم تجز
صلاته وان صلى بتحر جازت فدل على ان الالهام حجة من الله تعالى كرامة
للمومن الا انه اذا عصى واتبع هواه حرم تلك الكرامه وحجة الجمهور قوله
تعالى وقالوا لن يدخل الجنه الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن البرهان فلو كان
الالهام حجة لما الزمهم الكذب ولما تحقق العجز عن اقامة البرهان وقال
عليه السلام من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار والتفسير
جايز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فتعين
ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان ما يقع في قلبه
قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين
ليوحون الى اوليايهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم ما توسوس
به نفسه فما يكون من الله تعالى حجة وما يكون من غيره لا يكون فلا يكون
حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال
باصول الدين واذا استند على ذلك يكون اجتهادا منه لا الهاما ولا
لم يجز متابعة النبي عليه السلام قبل ظهور المعجزه عند اهل السنة فلا تجوز متابعة
الشيخ ايضا بدون العلم بانه يصلح شيخا ومقتدى واما قوله تعالى فالهمها
فجورها وتقواها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو
الايات والحجج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى

نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شيء يقع
في القلب ولا يدري من الله تعالى او من الشيطان او من النفس ولا ينكر كرامة أنه ج
الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا انه من الله ام لا وحديث
وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه
احتياطا فاما ما يثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما
يثبت حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه
ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات
الشرع به وعمر كان يعمل في المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد
وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري عند الضرورة حجة في حق
المتحري لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله قيل
نزلت الاية في صحة التحري عند الحاجة الى معرفة القبلة ويلحق غير المنصوص هذه ج
وهو التحري في الاواني والثياب والمسالخ ونحوها عند الحاجة بالمنصوص
والتحري ليس من باب الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن
والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال **مسألة** لا عبرة
لحكاية الحال اذا احتمل الوجود واحدا من الاحوال كما في قولهم
فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب
وحي والحجة الوحي والاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن
صاحب وحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم
فلا يثبت **مسألة** العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات
العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا
عليه وعادوا له مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل وهو الفتل
والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله
بحجة او شبهة وسميت المناظرات مجادلات لان كل واحد من المتناظرين
يحكم دعواه بالدليل ثم ان كان قصد كل واحد منهما منه العناد والغلبة
فهو مذموم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هدى

الا اوتوا

الا اوتوا الجدل وان كان القصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة
بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي ابو زيد رحمه الله للجدال
شروط واداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فهي ان يكون غرضهما
اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما بالحقايق والعربية بصيرا في القواعد
الفقهية والتاويلات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان للآيات ج
يكون من يجادل معه منصفا طالبا للحق لا وقحا ولا غليظا وقيل من
الشرايط تقرير المبحث وان لا يغصب احدهما منصب الاخر واما الاداب
فتجنب الاضطراب فيما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض
الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب
وقصد الانتقام والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس
جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا لانه يؤدي الى الاستخفاف فاذا استخف
كل خاطره واما الداعية فالسوال من المسترشد والابتلاء بوقوع حادثة
شرعية ليتضح حكمها بالمذاكرات او وقوع مشكل في قاعدة او فيما
بينهما من الوسايل او الحاجة الى معرفة توفيق بين الدليلين المتعارضين
صورة وكل هذه المناظرات ينبغي في احيا الشريعة المصطفوية وقال عليه
السلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما ولا
يخفى ان في مذاكرات العلما المسترشدين فوايد لا تحصى وجهاد العلما في
حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار ولذا قال عليه
السلام مداد العلما يوزن مع دم الشهدا والمداد للعلما فرع والدم للشهدا
اصل واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض
فظهور حق ليعتقد وظهور خير ليعمل به وترك ضدهما وهو الباطل والشر
مسألة المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقول الرجل لفلان
علي عشرة دراهم الا سبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثنا من الاثبات
نفيا ومن النفي اثباتا فيلزم عليه اربعة الا اذا كان اكثر من الاول او
مساويا فانه يعود الكل الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد

بحرف العطف فالاستثنا يعود الى اول الكلام ايضا كقوله علي عشرة الا
خمسة والا ثلثة يجب عليه درهمان واستثنا الكل من الكل لا يصح نصا
ويصح ضمنا كقوله نسائي طوالق الا عايشة وصفية وزينب وفاطمة لم
تطلق واحدة منهن ولو قال نسائي طوالق الا نسائي طلقن كلهن **مسالة**
تخصيص العام بالدليل العقلي جايز خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله تعالى
اقيموا الصلاة ونحوه من الخطابات فان الصبيان والمجانين مخصوصون بالاجماع
بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم لا يصح عقلا **مسالة** النسخ لا يجوز
في الاخبار الا اذا كان اخبارا عن حل شي او حرمته كقوله تعالى احل
لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ما جرى مجراه من الاحكام
الشرعية لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف والبدا والتناقض وقال
بعض الناس الخلف في الوعيد الالهي جايز لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله
تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيده **مسالة**
المحرم يقابل الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق
العقاب ان لم يكن فعله بعذر قوي مثل الاكراه وجاحده كافر والمكروه
كراهة التحريم يقابل الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل مغلب للظن وفاعله
يستوجب عقابا اخف من عقاب فاعل المحرم وجاحده لا يكفر والمكروه
كراهة التنزيه ضد المندوب **مسالة** اذا تعارض المجازان فالمجاز الاقرب
الى الحقيقة اولى واذا كان احد الخبرين مكيا والاخر مدنيا فالمدني اولى
بالاتفاق لان الاخر ناسخ **مسالة** يجوز الكذب في مذهب الكرامية ووضع
الاخبار لترويج الدين وعند اهل السنة لا يجوز لاطلاق قوله عليه السلام
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولان الافترا حرام وان كان
نية المفتري الخير وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وكل زايد
بعد الكمال نقصان وبدعة **مسالة** التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل
ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعه لانه تعالى رد على المقلدين بقوله او
لو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول

المختار

المختار من الحنفية والشافعية لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا
اتفاقا من غير قصد له على طلب الحقيقة بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة
مذهب امامه واجمع العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال ويحل
التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة الذين لم يبلغوا درجة
الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا
من هو عندهم اعلم واورع بالتسامع ممن يوثق بقوله وقال الغزالي
لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه الى مذهب امام اخر بهوى النفس
ويجوز عند الضرورة والمجتهد لا يقلد اخر الا اذا كان من الصحابة
او من خيار التابعين عند الحنفية وعند الشافعية لا يجوز للمجتهد في
مذهب الشافعي ان يخالف نص الشافعي وهذا تحكم بلا دليل
مسالة القياس المحرم راجح على القياس المبيح في الاصح اذ فيه الاحتياط
كما قالوا في الحديثين المحرم مع المبيح واذا نقل عن مجتهد قولان ان عرف
التاريخ فالجديد اولى وان لم يعرف واستويا في القوة فعند الحنفية يرجح
المجتهد المتاخر بجدة بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية يخير المتبع
الذي يقلد القايس في العمل بايهما شا **مسالة** قال الامام الرازي
رحمه الله عليهم اجمعين لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقيني
لا يجوز ان يكون مرجوحا وقالت الحنفية لليقين مراتب علم اليقين وعين
اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى من بعض قال القاضي ابو زيد من الحنفية
القياس المستنبط من الدليل القطعي اقوى من القياس المستنبط من الدليل
المغلب للظن كخبر الواحد والاية المأولة والعام الذي خص بعضه لان
احتمال الخطا فيه اقل وعند الاخرين هما سوا لان كل اجتهاد يحتمل
الصواب والخطا والله اعلم قال الامام الهمام العالم الكامل كاشف
المشكلات ومحلل المعضلات شيخنا واستاذنا وسيدنا مولانا قوام
الملة والدين نور الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن احمد الخبازي سلمه
الله تعالى في الدارين هذه ضوابط التقطتها من فوايد شيخنا علامة الورى

جامع الاصول والفروع شيخنا واستاذنا وملاذنا مولانا علاء الملة والدين
ضياء الاسلام والمسلمين عبد العزيز بن احمد البخاري سلمه الله وابقاه ورضي
عن اسلافه الكرام ومن فوايد الامام المحقق والحبر المدقق الاستاذ الكبير
العالم النحرير مولانا حافظ الدين النسفي صاحب المنار والكنز والوافي
نور الله مرقده مع ابحاث غريبة تذكرة للمستفيدين واجابة للمختلفين الي
وارجو الله تعالى ان لا يقطع رجائي فيما ارجيه وان لا يخيب املي فيما
ابتغيه انه خير مسئول واكرم مأمول والحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام علي سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين اللهم حقق بلطفك امالنا
واختم بالسعادة اجالنا برحمتك يا ارحم الراحمين تم الكتاب شرح المنار
بعون الله خالق الانوار وصلي الله علي خير خلقه سيدنا ونبينا محمد واله
الابرار واصحابه الاخيار وسلم تسليما كثيرا ووقع الفراغ من نسخ
هذا الكتاب بحمد الله وكرمه بيد الفقير الضعيف المذنب الراجي رحمة
ربه وغفرانه وعفوه وكرمه عبد الله بن ابي علي بن عبد الله الحنفي
في المدينة المباركة مصر المحروسة حفظها الله تعالى عن الآفات والبلايا
عليها انه علي كل شي قدير يوم السبت الرابع عشر من شهر شوال
المبارك سنة ثلاث وستين وسبعماية وكتبه لنفسه عبد الله المذكور
عفا الله له ولوالديه ولمن دعا له بالرحمة والغفران ولمن نظر في هذا
الكتاب ولجميع المسلمين امين

بلغ مقابلة وتصحيحا والحمد لله ... [illegible]

... [illegible]

قيل ... ثلاث
قسوة القلب ...
طول الامل ونسيان الذكر
واتباع الشهوات

قال الشاعر
... [illegible]

١٢٤٩
٧٦٤
٥٨٦